

16 6 3

70-20

165

177

200

0 0 0

EINZELBEITRÄGE
ZUR
ALLGEMEINEN UND VERGLEICHENDEN
SPRACHWISSENSCHAFT.

ZWÖLFTES HEFT:

VOM ARAL BIS ZUR GANGÁ.

LEIPZIG 1892

VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH

K. R. HOFBUCHHÄNDLER.

L Sansk
V 414
· Ybr

Vedas

VOM
ARAL BIS ZUR GANGÄ

HISTORISCH-GEOGRAPHISCHE UND
ETHNOLOGISCHE SKIZZEN
ZUR URGESCHICHTE DER MENSCHHEIT

VON

DR. HERMANN BRUNNHOFER
IN ST. PETERSBURG.

„Es ist mit Meinungen, die man wagt, wie
mit Steinen, die man voran im Brette bewegt:
sie können geschlagen werden, aber sie haben
ein Spiel eingeleitet, das gewonnen wird.“

GOETHE



565198

2. 7. 53

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH
K. B. HOFBUCHHÄNDLER.

Alle Rechte vorbehalten.

SEINER DURCHLAUCHT

DEM FÜRSTEN

ESPÈRE ESPEROWITSCH UCHTOMSKIJ

DEM KENNER CENTRALASIENS

WIDMET DIESEN BAND IN HERZLICHER DANKBARKEIT,

ERGEBENHEIT UND HOCHACHTUNG

DER VERFASSER.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	IX
I. Indo-iranische Wörter im Homer.	
1. Indogermanische Göttergemahlinnen auf ânî und <i>ωνη</i>	1
2. <i>ἄνθρωπος</i> „der Feuerbewahrer“	4
3. Das homerische <i>σχέτιλος</i> = vedisch-avestisch <i>kshatriya</i> , herrschend, königlich	8
4. Das lykische <i>ἀμτροχίτων</i> und sanskritisches <i>Amitraghâta</i>	9
5. <i>ἀκαλαροειτης</i> „umströmend“	11
6. <i>ἀσπιδιώτης</i> , schildglänzend	12
7. <i>ἄριστος</i> , der arischeste.	14
8. Die <i>καπνοβάται</i> und <i>πίστοι</i> oder Schlafwandler und Hage- stolzen der mösischen Thraker bei Strabon.	14
9. Die leichenverzehrenden Hunde der Baktrier: <i>Ἐνταφιασταί</i>	16
10. Der <i>Δαριγμεδούμ</i> der Sassaniden	17
II. Indo-iranische Landschafts-, Fluss- und Bergnamen.	
1. Vorderasiatische Landschaftsnamen	19
2. <i>Ἀντιλοχος θεός Ἐπιφανής</i> und der <i>Kavi Aipivañhu</i> des <i>Avesta</i>	21
3. Iranische Bergnamen	23
4. Iranische und indische Flussnamen	35
5. Eine falsche Namenslesart im <i>Ammianus Marcellinus</i> XXIV, 6, 12 (ed. Gardthausen, T. II, pag. 24)	48
6. Der Stadtname <i>Herakleia</i> in Iran	48
7. Das karpathische Meer	49
III. Centralasiatische und indische Landschaftsnamen.	
1. Der See <i>Ara</i> der <i>Kaushitaki-Upanishad</i> und der <i>Aralsee</i>	51
2. Die <i>Ἄβιοι</i> des Homer als <i>Ἄριοι</i>	59
3. Die Landschaften <i>Ἀσπίωνο</i> und <i>Τουρριόων</i> in Baktriana	61
4. Die <i>Κομῆδαι</i> und der Edelstein <i>gomeda</i>	63
5. Die <i>Maraphier</i> und <i>Maspier</i> Herodots	65
6. Die Landschaften <i>Ararat</i> und <i>Qaniratha</i>	67
7. Die Insel <i>Panchaia</i> als <i>Bengalen</i>	70

IV. Iranische Hymnen des Rigveda.	
1. Der Vôurukasha des Avesta und der Urûhkáksha des Rigveda	94
2. Die astronomische Orientirung der geographischen Lage des von den Açvinau befahrenen Meeres	97
3. Ein Varuṇahymnus am Kaspischen Meere	99
4. Ueber den historisch-geographischen Hintergrund der Sage von Purûravas und Urvaçi	109
5. Durgaha im Rigveda und das „schwerzugängliche“ Kvirint des Avesta	113
6. Supleh Sahadeva, der König der Spîñjaya, als Sakenkönig.	115
7. Der Pûshanhügel bei Astrabad und das Sonnenlehen der Parther	121
8. Der Sarmatenkönig Asamâti von Bhajeratha am untern Oxus.	128
9. Der Pañis Vorliebe für die Nacht	134
10. Der Turvaçahymnus des Vaça Açvya	141
V. Der Zusammenhang des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus.	
1. Ueber die Sage von der Verschmelzung des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus durch Darius Hystaspes.	164
2. Die Amritâsuh turâsah des Rigveda und die Amesha çpenta des Avesta	167
3. Ein zarathustrisches Lied an Akômanô im Atharvaveda.	169
4. Das Thiermärchen von dem Wettstreit zwischen Adler und Ross bezüglich ihrer Sehkraft, im Çatapatha-Brâhmana und im Avesta	173
VI. Rhetorische Formeln des Veda.	
1. Formeln des Hasses im Veda	179
2. Die Wiederholung des Refrains im Anfangsvers der folgenden Strophe	183
3. Aelteste Quelle des Bildes: Der Staat ein Schiff	192
VII. Weisheit und Aberglaube im alten Hindostan.	
1. Die ältesten Könige Indiens nach Arrian	194
2. Der Culturwerth des Opfers im Bewusstsein der vedischen Brahmanen	196
3. Ein philosophischer Ausspruch des Atharvaveda	198
4. Ein Blumenzauber des Atharvaveda	205
5. Die Zauberwelt des Atharvaveda.	205
6. Der verlorene Schöpfungshymnus vom goldenen Weltei	234

Einleitung.

Ueber den Ursprung, das Alter und die Hoheit des Rigveda.

Als 1600 Jahre vor Chr. eine aegyptische Flotte in das Meer des Südens auslief, brachte sie neben andern Produkten des Ostens auch Affen heim, deren hieroglyphischer Name *kafu** nicht nur zu den *qōf* stimmt, die nach 1. Kön. 10, 22 die Flotten König Salomons aus Ophir importirten, sondern mit diesem hebräischen Worte und dem griechischen *κῆπος* unmittelbar auf das Sanskritwort *kapi*, der Affe, zurückführt. „Damals also, bemerkt Weber, Ind. Literaturgesch.², pag. 3, Anm. 2, müssen die Arya schon am Indus gewohnt haben!“ Denn das Land Ophir ist, wie Weber a. a. O. und Ind. Skizzen², pag. 15 u. 75 ausführt, das Land der *Abhira* an den Mündungen des Indus.

Diese culturgeographische Thatsache des indischen Affenexports im siebzehnten Jahrhundert vor Christus ist bis jetzt der einzig feste Anhaltspunkt, von welchem aus die Periode der Rigvedapoesie mit annähernder Sicherheit bestimmt werden kann. Denn von den astronomischen Angaben, die sich in der indischen Lehre von den Mondhäusern (den Nakshatra) vorfinden und die für die *kṛittikā*-Reihe derselben in runder Zahl das Jahr 2300 vor Chr. ergeben, bemerkt Weber (Ind. Literaturgesch.², pag. 2, Anm. 2) selbst, dass die gesammte Nakshatra-Theorie der Inder von Babylon aus mittelbar durch den Seeverkehr der Phoenicier über Ophir-Abhira in die indische Astronomie übergegangen sein könne.

* S. Dümichen, Die Flotte einer aegyptischen Königin aus dem XVII. Jahrhdt. vor uns. Zeitrechng. Querfol. Lpz. 1868, pag. 17, Erläuterigg. zu Taf. II.

Wohnten aber die Sanskrit-Arier schon um 1600 vor Chr. an den Mündungen des Indus, so müssen sämtliche Hymnen des Rigveda schon gedichtet gewesen sein. Denn nicht eine einzige Stelle der 1028 Hymnen, die wir besitzen, deutet auch nur annäherungsweise eine Kenntniss der Indusmündungen, geschweige denn den Aufenthalt der Sanskrit-Arier an denselben, an. In dem berühmten Loblied auf die Flüsse (Rigv. X, 75) werden bloß die Ströme des obern Pandschab, der Indus selbst, sodann seine Zuflüsse, der Kabul, der Koram, Gomal und einige andere unbedeutendere, neben Ganges, Dschamna und Satletsch im Osten, erwähnt. Es darf deshalb vorausgesetzt werden, dass, wenn in einem der gewiss spätesten Hymnen des Rigveda von den Indusmündungen noch gar nicht die Rede ist, die Sanskrit-Arier wohl erst frühestens ein Jahrhundert später, also keinesfalls vor 1750 vor Chr., in das Mündungsgebiet des Indus eingerückt sein werden. Haben wir aber für den Aufenthalt der Sanskrit-Arier am obern Indus in runder Zahl etwa das Jahr 1800 vor Chr. gewonnen, so ergibt sich aus der innern Chronologie des Rigveda, die sich auf die Genealogien der vedischen Sängergeschlechter stützt (worüber Ludwig im dritten Bande seines Rigvedawerkes eingehende Berechnungen angestellt hat) wiederum mit unwiderleglicher Sicherheit für den Aufenthalt der Sanskrit-Arier im obern Pandschab eine Dauer von mindestens zwei Jahrhunderten. Wenn aber, was jetzt nicht mehr bewiesen zu werden braucht, die Sanskrit-Arier aus dem Hochland von Iran herunter ins Pandschab eingewandert waren, so ergibt sich demnach wiederum auf Grundlage der mässigsten Berechnung für den mittleren Zeitpunkt der ersten Betretung indischen Bodens durch die Sanskrit-Arier ungefähr das Jahr 2000 vor Chr.

Nun aber ist durch meine Entdeckungen über den iranischen Ursprung einer ganzen Reihe von Vedahymnen, denen sich im Laufe der Untersuchungen noch mehrere andere zugesellen werden, das jetzt nicht mehr umzustürzende Ergebniss gewonnen worden, dass die ursprünglichen Stammsitze der Sanskrit-Arier, soweit

sich dieselben an der Hand historisch-geographischer Namen rückwärts verfolgen lassen, Jahrhunderte lang an den Südufern des Kaspischen Meeres, an den Nord- und Südabhängen des Alburs, in Mazanderan und in Chorasán gelegen haben, wohin die brahmanischen Inder oder vielmehr Vorinder selbst erst von den Südabhängen des Kaukasus, aus den Thalebeneben des Kur und Araxes, eingerückt waren. War, nach historisch-geographischen Gesichtspunkten, der Sabelán der einzig mögliche Punkt, von wo aus der Dichter des Hiraṇyagarbhahymnus (Rig. X, 121) zugleich das Meer (das Kaspische), den Rasástrom (den Araxes) und die schneebedeckten Berge des Himavat (der Alburskette) unmittelbar vor sich sehen konnte (s. mein Iran und Turan pag. 183—185 u. unten p. 217), war der Sabelán der *Açnavanta*, der heilige Offenbarungsberg der Zoroastrier und der *Açvattha devasádana*, der Göttersitz der brahmanischen Sanskrit-Arier (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 73—83), so müssen für die Einwanderung der Sanskrit-Arier ins Kurukshetra, d. h. in die Wohnsitze der Sanskrit-Arier in Chorasán (s. Vom Pontus bis zum Indus, Einleitung pag. XVI), wiederum nicht unter 500 Jahren Frist angenommen werden. Wenn nun aber für diesen Aufenthalt der Sanskrit-Arier im Kurukshetra bis zu ihrer Einwanderung im Pandschab selbst wieder nicht ein geringerer Zeitraum als 500 Jahre angenommen werden dürfen, so wird sich uns für den ungefähren Zeitpunkt der Abfassung des Hiraṇyagarbhahymnus etwa das Jahr 3000 vor Chr. herausstellen. Der Varuṇahymnus Rigv. V, 85 oder die Dānastuti des Turvaçadichters Vaça Açvya Rigv. VIII, 46 (s. beide Hymnen unten, Abschn. IV, 3 u. 10) gehören demnach in runder Summe etwa ins Jahr 2500 vor Chr. Dieses Datum selbst findet wieder seine Stütze an dem Átreyahymnus (Rigv. V, 13), der die Eroberung Babylons durch die sanskritarischen Meder feiert, welche Eroberung (s. mein Iran u. Turan pag. 223) nach historisch-positiver, selbst von kritischen Geschichtsforschern wie Duncker nicht bezweifelter Angabe, ins Jahr 2458 vor Chr. fällt.

Noch weiter zurück als die Atreyahymnen reichen diejenigen der Gautama. Schon in meiner Abhandlung Ueber Dialektspuren im vedischen Gebrauche der Infinitivformen (Kuhns Ztschr. f. vgl. Sprachforsch., Bd. 25 (1881) hatte sich mir das Resultat herausgestellt, dass die Liedersammlungen der Gautama (Maṇḍala IV) und der Atreya (Maṇḍala V's. dort pag. 363, 4) die ältesten des Rigveda seien. Ich war damals noch von dem zwar vielfach brauchbaren, aber nicht vollständig durchschlagenden Gesichtspunkt ausgegangen, dass die Verwendung der ältesten Flexionsformen, als welche z. B. die Infinitive auf *dhyai* sich darstellen, über das relative Alter der verschiedenen Bücher des Rigveda die zuverlässigsten Schlüsse gestatte. Gegenwärtig bin ich, trotz der damals gewonnenen Ergebnisse, die theilweise dauerhaft bleiben werden, von der unzureichenden Einseitigkeit meiner damaligen und überhaupt jeder andern Methode überzeugt, die sich einredet, durch eine Flexionsstatistik und wäre dieselbe die absolut lückenloseste, der Frage über das gegenseitige Altersverhältniss der Familienbücher des Rigveda gerecht zu werden. Unvergleichlich wichtiger als alle Flexionsformen, bezüglich deren Verwendung insbesondere auch die Rücksicht auf archaische Anwendungen in Betracht zu kommen hat, die dann die Statistik wieder paralysirt, — entscheidungsvoller und eindringender als alle Stellenvergleichung, die zwar ebenfalls unerlässlich ist, wirkt die vergleichende Aufhellung der Realien, als deren massenhaftestes Contingent die historisch-geographischen Namen und ethnologischen Beziehungen sich herausstellen. Bevor wir Hand an die Erklärung eines Textes legen, müssen wir wissen, wo, unter welchen klimatischen Voraussetzungen und durch wessen Stammes Kind der Text entstanden ist. Die historisch-geographische Orientirung ist das wahre *δός μοι ποῖ σιῶ* der Rigvedaexegese.

Von diesem Standpunkte aus bleibt zwar das von mir unter Anwendung der Infinitivstatistik gewonnene Resultat, dass die Gautamalieder des Maṇḍala IV und in zweiter Linie die Atreya-

lieder des Maṇḍala V die beiden ältesten Hymnensammlungen des Rigveda sind, bestehen, die Gṛītsamadalieder des Maṇḍala II dagegen, die mir unter der Lupe der Infinitivstatistik als ganz jung, d. h. sehr spät entstanden, vorkamen, dürfen von historisch-geographischen Gesichtspunkten aus mit in die Reihe der in Chorasān gedichteten hinaufrücken. Daneben ist bei einer, naturgemäss immer nur relativen Werth beanspruchenden Anordnung der Rigvedabücher nach Massgabe ihrer Alterthümlichkeit niemals ausser Acht zu lassen, dass die Familiensammlungen, auch wenn sie von beträchtlich verschiedenen Zeitpunkten an entstanden sind, doch nachher Jahrhunderte lang sich neben einander (vermehrt und entwickelt haben, sodass dann die Erscheinung keineswegs befremden kann, wenn in den Sammlungen der ältesten Maṇḍalas sich gleichwohl ganz junge, d. h. sehr spät entstandene Lieder vorfinden. Dass in sehr spät zusammengestellten Rigvedabüchern, wie in den Maṇḍala I und X, uralte Einzellieder und sogar kleinere Liedersammlungen, aufgehoben sein können, beweisen die Sagartierhymnen des Agastya und Çunaḥçepa Ajîgarti für das erste, der Hiranyaagarbhahymnus (X, 121), das Saramālied (X, 108), das Lied von Devāpi Ārsṭiṣheṇa (X, 98), das von Devamuni Airammada (X, 146) und die zahlreichen Lieder specifisch iranischer Dichter brahmanischer Observanz, wie die von Gaya Plāta (X, 92), Arbuda Kādraveya Sarpa (X, 94), Mudgala Bhārmyâçva (X, 102), Çakapūta Nārmedha (X, 132) für das zehnte Maṇḍala.

Ausserordentlich trügerisch erweist sich für die Bestimmung des Alters eines Rigvedaliedes die Angabe von dessen Provenienz aus dem Stamme der Āṅgiras. Während zweifellos die Āṅgiras nächst den noch älteren Bhṛigu nach der indischen Heldensage dem höchsten Alterthum angehören, muss die Hauptmasse der den Āṅgiras zugeschriebenen Lieder (im Maṇḍala I und VIII) wie insbesondere die zahlreichen des Maṇḍala IX, unter die spätest entstandenen Rigvedahymnen gerechnet werden. So wenigstens erscheint uns die Sachlage vom historisch-geographischen und

flexionsstatistischen Standpunkte aus heute, wir können aber nicht wissen, ob uns dieselben Lieder nicht eines Tages von wieder neuen Gesichtspunkten aus nicht wieder anders und vielleicht älter vorkommen, wiewohl dieselben von keinem Standpunkte aus jemals in die Nähe von Maṇḍala II, IV, V, VI, VII oder einzelner Lieder von Maṇḍala VIII werden gestellt werden können. Den von mir gewonnenen Standpunkt der historisch-geographischen Exegese des Rigveda betrachte ich nur mit den Augen des Kakshīvant Dairghatama, der von der Morgenröthe singt, diejenige, die er feiere, sei von den dahingegangenen zwar die letzte, aber nur die erste von denen, die noch kommen werden (Rigv. I, 124, 2):

*īyūshīṇām upamā śācvatīnām
āyatīnām prathamōshā vy ādyaat.*

Nachdem ich in Bd. I und II und oben den Nachweis geführt, in welche geographischen Zonen uns ein Theil der Rigvedahymnen über das Pandschab westwärts zurückführt und welche Jahrhunderte alsdann für den Aufenthalt der Sanskrit-Arier auf dem Hochland von Iran anzusetzen sind, erledigt sich die neuestens zu Tage getretene Tendenz, das Alter des Rigveda möglichst tief herunterzusetzen, von selbst. Wenn sich uns in „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 65—73 für das in der ganzen Sanskritliteratur allein dastehende Triumphgeschrei *alalā* dessen Identität mit dem griechischen Feldgeschrei *ἀλάλά*, sowie mit dem Freudenruf der griechischen Mysterien *ἀλάλά, ὀλολοί, ἐλελεῦ* und sodann mit dem armenischen *alalak, ἀλάλαγμα*, ergeben hatte, so muss dem gegenüber der Standpunkt von Pischel und Geldner in deren „Vedischen Studien“, Bd. I (Stuttg., Kohlhammer, 1889), der Rigveda sei ein specifisch indisches, in Indien entstandenes Geistesprodukt, das nur vom indischen Boden aus und deshalb insbesondere nur von der Durchforschung der klassischen Sanskritliteratur aus begriffen und interpretirt werden könne, als vollkommen einseitig, irrthümlich und gänzlich unzureichend erscheinen. Gewiss kann die Herbeiziehung und Vergleichung des in den zahlreichen poetischen, philosophischen und wissen-

schaftlichen Werken der Sanskritliteratur aufgeschichteten sprachlichen, mythologischen, geographischen, naturwissenschaftlichen Materials, das zur Aufhellung des Rigveda verwerthet werden kann, nur von grösstem Nutzen sein, und die Verfasser der „Vedischen Studien“ haben diese Methode mit einer Belesenheit geübt, in der es ihnen zur Stunde wohl kein Vedist gleich thun wird. Ueberblicken wir aber die Reihe der nach dieser Methode gewonnenen Funde, so müssen wir uns, bei aller Anerkennung der für einzelne schwierige Wörter erreichten genaueren Begriffsbestimmungen, gestehen, dass auf diesem Wege neue, die Gesamtstellung des Rigveda durchdringende Einblicke weder gelungen sind, noch jemals werden gelingen können. Ja es lässt sich nicht leugnen, dass unter der zwingenden Macht, die jede Methode auf ihren Erfinder selbst ausübt, Pischel und Geldner zu einer den Ursprung, das Alter, die Frische und den ethisch-aesthetischen Werth des Rigveda verkleinernden Auffassung verleitet worden sind, gegen welche energisch Stellung genommen werden muss.

Zunächst gilt es, von den Dichtern des Rigveda den Vorwurf abzuwälzen, als seien dieselben eine Gesellschaft zunftmässiger Ausbeuter der Reichen gewesen. „Wir wissen,“ heisst es Einleitung pag. XXIV, „dass die Dichtkunst durchaus zunftmässig als eine Erwerbsquelle geübt wurde. Der vedische Dichter arbeitete für Geld, und die Lieder sind zum grossen Theil auf Bestellung reicher Leute gedichtet.“ Hier wird mehr behauptet, als die Verfasser der „Vedischen Studien“ aus dem Rigveda zu beweisen vermöchten. Dass die vedischen Dichter im Grossen und Ganzen einen Stand, aber deshalb noch keine Zunft bildeten, wird von Niemand bestritten werden, da doch Dichtergestalten genug auftreten, die, wie der alte Kavasha Ailusha, keiner Dichtierzunft angehören konnten. Dass aber die Lieder des Rigveda „zum grossen Theil auf Bestellung reicher Leute verfasst worden“ seien, ist durchaus falsch, weil übertrieben. Für Geld und Gut sind nachweisbar nur die eigentlichen Lob-

lieder auf die Freigebigkeit und das Heldenthum vedischer Grossen gedichtet worden, die sogenannten Dānastutis, deren es aber kaum ein Dutzend giebt. Aber wo trifft die Behauptung zu bei den Liedern auf die Morgenröthe, die Sonnengötter, die Sturm- und Gewittergottheiten, auf die Weltherrscher Varuṇa, Mitra, Aryaman, auf das Heldenideal Indra, auf die Ströme, und vor allem auf die philosophischen Hymnen und die kleinen Lieder am Schlusse von Geldners und Kägis „Siebenzig Liedern des Rigveda“ (Tübingen, 1875)?

Allein selbst wenn es sich nicht herausstellte, dass nur ein verschwindend geringer Theil der Rigvedalieder thatsächlich um Lohn gedichtet worden ist, so sänke Pischel-Geldner's Vorwurf gegenüber den vedischen Dichtern, auch wenn sie sämtliche Hymnen um Geld und Gut verfasst hätten, doch Angesichts der allgemeinen Geschichte der Poesie in eine schreiende Ungerechtigkeit zusammen. Alle grossen Dichter aller Culturvölker haben um Lohn gedichtet, und warum hätten sie es nicht gesollt? Wenn die Poesie eine Kunst ist, warum hätten die Meister dieser Kunst nicht zu allen Zeiten die Erzeugnisse ihrer gottverliehenen Fähigkeiten mit demselben Recht verkaufen dürfen sollen, mit dem der Bildhauer, der Gemmenschneider, der Maler, Musiker, Sänger und Schauspieler aus seiner Kunst Gold schlägt? Pischel-Geldner erklären pag. XXIV der Einleitung: „Schon ebenso corrupt [wie der Weise Kāçyapa in einer Legende des Mahābhārata!] ist die Moral der vedischen Dichterschaft.“ Und dann werden einige Stellen des Rigveda citirt, in welchen sich die Dichter spöttisch oder verwünschend über den Geiz der Grossen aussprechen. „Leid treffe den, der nichts giebt“ (Rigveda I, 125, 7). „Wecke auf, o Ushas, du Freigebige, die Geber; ohne aufzuwachen mögen die Geizhälse schlafen“ (Rigv. I, 124, 10). Ach wie unschuldig klingen doch diese gewiss nur allzu begründet gewesenen Ausbrüche der Enttäuschung gegenüber den gift- und gallestrotzenden Hohnesäusserungen, mit welchen der grösste orientalische Dichter, der Perser Firdusi, seinem Zorn über den Geiz

Luft macht, mit welchem sein fürstlicher Gönner, Sultan Mahmud von Ghazna, der Eroberer Indiens, ihn für die Vollendung des Schâhnâme abzuspisen suchte, und der hohe Herr 'zahlte doch 60000 Silberlinge an Stelle der allerdings versprochenen 60000 Goldstücke. Man lese doch die furchtbare Satire in vortrefflicher Uebersetzung am Schluss der Einleitung zu seinen „Heldensagen des Firdusi“ (pag. 68—73) bei Schack nach!

Aber nicht anders steht es bei den Lyrikern des Abendlandes. Der nächst Aeschylus ideenschwerste Vertreter griechischer Ethik, der feierlichernste Pindar, hat seine sämtlichen Siegesgesänge und Loblieder (Enkomien) für theures Geld verfasst. In der elften Pythischen Ode scherzt er darüber: „Muse, deine Sache ist es, wenn du es um Lohn verdungen hast, deine Stimme um den Preis des Silbers zu leihen dem Pythischen Siegervater oder auch jetzt dem Thrasydaios“ (Bergk, Poetae Lyr. Gr. ¹, Pyth. XI, 42):

Μοῖσα, τὸ δὲ τεόν, εἰ μισθῷ συνετίθειν παρέχειν
φωνᾶν ἐπάοργρον ἄλλοτ' ἄλλα ταρασσέμεν
ἢ πατρὶ Πυθονίῳ
τὸ γέ νυν ἢ Θρασυδαίῳ.

Walther von der Vogelweide, ein fahrender Sänger wie Vaça Açıya, wendet sich an den römischen König Philipp, den König von Apulien, er möge sich doch des Dichters erbarmen, auf dass man ihn nicht bei reicher Kunst dermassen verarmen lasse. Er möchte, sagt er, wenn es irgendwie angienge, bei eigenem Feuer erwarmen. Alsdann überschüttet er den König mit beissendem Hohn:

„Ich hân mîn lêhen, al die werlt, ich hân mîn lêhen,
nu enfürhte ich niht den hornunc an diu zêhen,
und wil alle boese hêrren dester minre flêhen.
Der edel künec, der mülte künec hât mich berâten,
daz ich den sumer luft und in dem winter hitze hân.
mîn nâhgebûren dunke ich verre baz getân:
si sehent mich niht mêr an in butzen wîs als si ê tâten.

*Ich bin ze lange arm gewesen ân mînen danc.
ich was sô voller scheltens daz mîn âten stanc:
daz hât der künec gemachtet reîne, und dar zuo mînen sanc.*

Ganz so tönt es über den Geiz der Grossen aus den Gedichten unserer klassischen Dichterheroen wieder. In No. 35 von Goethes Venetianischen Epigrammen heisst es in Goethes Dänastuti auf Herzog Karl August:

Doch was preisest du ihn, den Thaten und Werke
verkünden?

Und bestochen erschien deine Verehrung viel-
leicht;

Denn mir hat er gegeben, was Grosse selten ge-
währen,

Neigung, Musse, Vertraun, Felder und Garten
und Haus.

Niemand braucht' ich zu danken, als ihm, und Man-
ches bedurft' ich,

Der ich mich auf den Erwerb schlecht als ein
Dichter verstand.

Hat mich Europa gelobt, was hat mir Europa ge-
geben?

Nichts! Ich habe, wie schwer! meine Gedichte
bezahlt.

Und in einem seiner Reimsprüche erklärt er noch viel ent-
schiedener:

„Ich hätte der Welt nichts aufgetischt,
Hätt' ich irgend fürstliche Renten.“

So fasste man die Sache im klassischen Lager auf und das Echo aus dem der Romantiker schallte weithin vernehmlich durch das deutsche Land, als Aug. W. Schlegel seinen „Arion“ mit den Worten schliessen liess:

„Fern mögt ihr zu Barbaren,
Des Geizes Knechte fahren,
Nie labe Schönes euern Muth“.

Nachdem ich mit diesen Parallelen zu den Klagen vedischer Dichter über den Geiz der Grossen den furchtbaren Vorwurf der moralischen Corruptirtheit, den Pischel-Geldner ihnen anzuhängen gewagt, genugsam entkräftet zu haben glaube, halte ich es für nöthig, den Angriff Geldners auf die Ethik der Priester des Rigveda zurückzuweisen. Geldner behauptet Vedische Studien pag. 145: „Wir haben keinen Grund, den Priestern des Rigveda eine nach unsern Begriffen höher stehende Moral zu vindicieren, als denen der Yajurvedaperiode. Dies geschieht nur, um sie in dem trügerischen Gewand eines Mitteleuropäers vorzuführen, statt in dem echter Orientalen, die sie wirklich sind. „Der Zweck heiligt die Mittel“ ist seit Alters auch der oberste Grundsatz des indischen Klerus. List aber ist bei den Orientalen die höchste Weisheit und Tugend.“ Geldner gelangt zu dieser Auffassung an der Hand seiner Aufhellung des Wortes *vr̥jána*, in welchem er ein „Opferfangnetz“ nachweist, das der in manchen Hymnen, insbesondere der spätesten Rigvedabücher, auftretenden Metapher entstammt, die Menschen suchten sich der Götter zu ihrem Beistand gleichsam wie die Jäger des Wildes zu bemächtigen. Bild ist Bild und wenn wir ein solches culturgeschichtlich verwerthen wollen, so dürfen wir es doch unzweifelhaft nur nach dem ihm zu Grunde liegenden einfachen Sinne verwenden, der hier in nichts anderem besteht, als in der eifrigen Sehnsucht, der Anwesenheit der Götter und ihres Beistandes möglichst rasch theilhaftig zu werden. Nähmen wir solche Bilder buchstäblich, so gelangten wir dazu, in Rigv. IV, 56, 3, wo es von dem *ukshá*, dem Ochsen, in Strophe 1, heisst: *yá imé dyáváprithiví jajána* „der diese, Himmel und Erde, gezeugt hat“ (nämlich der Gott Agni), gläubig zu interpretiren: ein leibhaftiger Ochse sei Schöpfer des Himmels und der Erde gewesen.

Die Ethik des Rigveda, die zugleich die wahre Ethik der vedischen Priesterphilosophie ist, liegt in aller Fülle und Klarheit durch sämmtliche Liedersammlungen ausgebreitet vor. Ludwig hat dieselbe in seiner Schrift „Die philosophischen

und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung“ (Prag, Tempky, 1875) dargestellt. Der Eckstein und die Axe der Weltanschauung des Rigveda ist der Begriff des *ṛitám*, n., das, ursprünglich unverkennbar mit *rata*, *ratha*, Wagen (vgl. gallisch-römisch *petor-ritum*, ein vierrädriger Wagen) in Zusammenhang stehend, den ewig gleichmässigen Kreislauf des Weltgeschehens, die physische und moralische Weltordnung als uranfängliche Einheit bedeutet. Zuweilen ist der Begriff des *ṛitám* vertreten durch das *dhárman*, n., oder *dhárma*, n., das, etymologisch eins mit lat. *firmum*, das unwandelbare Weltgesetz im Himmel (*firmamentum* — *vi-dharman*) und auf Erden bezeichnet, ganz entsprechend dem Begriff des *dhamma* im Buddhismus, das nicht nur die Grundelemente alles Seins in Natur- und Geistesleben, sondern auch die das Natur- und Geistesleben mit unabänderlicher Consequenz regelnden Weltgesetze, sowie dann die Idee des Alls selbst, nach seiner physischen und ethischen Seite als Einheit gefasst, darstellt. Das *ṛitám* bezeichnet wie das *dhárman* nicht allein das physisch-moralische Weltgesetz als das Substrat alles Weltgeschehens, sondern auch die Objectivation des Weltgesetzes im Sinne des, etymologisch damit zusammenhängenden lat. *ritus*, insofern es nämlich die ganze Fülle vedischer Opfergebräuche, Religionshandlungen und brahmanischer Kirchensatzung umfasst. Insofern das *ṛitám* in unabänderlicher Ordnung der Weltgesetze am Himmel und auf Erden sich vollzieht und niemals von sich selbst abweicht, ist es die Fülle aller Wahrheit, die Wahrheit selbst, das *satyám*, das aber zugleich, insofern es ursprünglich das Seiende, *ens*, bezeichnet, wiederum das All der Ideale in seiner concreten Form, das durchschlagend Vernünftige im Hegelschen Sinne ist: Gesetzgebung und Verfassung, Institutionen, Sitte, Brauch und Rechtsgewohnheit. Für die Aufrechterhaltung des *ṛitám* sorgt der Weltherrscher Varuṇa, dessen Augen unausgesetzt den Gang des richtigen Weltgeschehens im Himmel und auf Erden verfolgen und dem auch das verschwiegenste Geheimniss

nicht verborgen bleibt. Die Bestimmung des Menschen aber besteht in der Förderung der Aufrechterhaltung des Weltgesetzes im irdischen Kreislauf des Weltgeschehens. Das Verbindungsglied und Verbindungsmittel zwischen Himmel und Erde ist das Opfer, *yajná*, n., insofern es das Feuer, *agní*, m., als Götterboten mit dem Opferduft und Gebetshauch zu Varuna und seinen Mitgöttern emporsendet, um diese für die gnädige Aufrechterhaltung des *ṛitám* noch besonders geneigt zu stimmen. Insofern heisst nach vedischer Weltanschauung der Opferplatz mit Recht der Mittelpunkt der Weltordnung (*ṛitásya sádas nábhi*).

Es lässt sich nicht leugnen, dass an aesthetischer Grossartigkeit, logischer Consequenz und ethischer Erhabenheit die Weltanschauung des Veda mit dem Axenbegriff des *ṛitám* seinesgleichen in der Culturgeschichte aller andern Naturvölker nicht aufzuweisen hat. Diese Weltanschauung des Veda steht in ihrer grandiosen Einfachheit, innern Harmonie und praktischen Anwendbarkeit hoch erhaben da über allen spätern Entwicklungen des Brahmanismus, deren Mittelpunkt der Trimúrthi geworden. Aber ebensowenig lässt sich verkennen, dass, nachdem einmal für die Vollziehung des zum Inbegriff des *ṛitám* gewordenen Opfers (*yajná*) ein eigener Stand, der der Opferpriester, sich herausgebildet hatte, derselbe sich bald genug auch die Consequenz der Opferwichtigkeit dienstbar zu machen sich bestreben konnte. Ein Vers des Sophokles lautet: *Τὸ μαντικὸν γὰρ πᾶν φιλάργυρον γένος*, welchen Wahrspruch Fallmerayer, Ges. Werke, Bd. III, pag. 517 umgetauft hat in: „Alles Geistliche liebt das Geld“. Kraft der Anwendung der Theorie von der Consequenz der Opferhandlung zur Gnädigstimmung der Verwalter des Weltgesetzes, des *ṛitám*, bildeten diese brahmanischen Handhaber des *ṛitám* par excellence, des Opfers, die sophistische Lehre aus, dass das Opfer, weil es das *ṛitám* unter ihren Händen jedesmal gleichsam von neuem, also nach ihrem Wunsch und Willen, neu erzeuge, eben desshalb auch die wahre Quelle und der ewigfrische Jungbrunnen des *ṛitám* selbst sei, welchen Jungbrunnen denn

die geistlichen Liebhaber des Geldes um Geld und gute Worte reichlich sprudeln liessen. Wenn die Vollziehung des Opfers nur dann bei den Himmlischen Anklang fand, insofern es selbst, das *ṛitám* in höchster Potenz, gemäss dem in der tausendfach verzweigten Opferwissenschaft sich offenbarenden richtigen Gang der Opferhandlungen vollzogen wurde, so mussten, wenn ausser den specifischen Opferpriestern Niemand das, langjährige theoretische und praktische Opferstudien voraussetzende *ṛitám* vollziehen konnte, die fachmässigen Opferpriester innerhalb des Brahmanismus bald genug Herren der Situation werden. So konnte sich dann oder musste sich vielmehr, da diese Herren der Lage an Consequenz es niemals haben fehlen lassen, die frevelhafte Lehre ausbilden, dass, wenn sie, die Opferpriester, vermöge ihrer Fähigkeit, das *ṛitám* beliebig zu produciren, die Kraft besässen, auf die Götter, die Aufseher über das *ṛitám* als Weltgeschehens, jeden Augenblick hestimmend einzuwirken, sie offenbar die Götter selbst in ihrer Hand hätten, dieselben also auch zur Vollziehung des *ṛitám* im Sinne des priestergewollten Weltgeschehens zwingen könnten. In Folge dessen musste sich dann weiter auch die Lehre entwickeln, sie, die opferkundigen Brahmanen, seien die Götter, die *deva* auf Erden, was Alles in der Bráhmaṇaliteratur weit und breit zur Darstellung gelangt. Aber eben desshalb, weil diese Sophistik sich erst in der Bráhmaṇaperiode, also gewiss erst ein halbes Jahrtausend nach den letzten Ausläufern der Samhitáperiode, breit macht, ist es ungerrecht, den Vorwurf der Corruption, der allerdings den Opferpriestern der Bráhmaṇaperiode gebührt, auch schon auf die Opferpriester des Rigveda, wo die Lehre vom universellen Weltgesetz noch ungebrochen wirkt, zu übertragen.

Aus Pischel-Geldners Tendenz, das Alter des Rigveda möglichst tief herabzudrücken, geht dann die in den „Vedischen Studien“ mehrfach wiederholte Behauptung hervor, der Veda enthalte überhaupt nichts Indogermanisches. Pischel, der offenbar diese Tendenz am schärfsten vertritt, erklärt pag. 81: „Indogermanische

Mythen sind uns im Veda überhaupt nicht erhalten; alle Mythen, welche der Veda uns bietet, sind rein indische und nur aus indischen Anschauungen und Verhältnissen heraus zu begreifen und zu erklären.“ Allein erstens sind z. B. die Açvinau als Götter von Reitervölkern offenbar durchaus nicht indischen, sondern (vgl. Vom Pontus bis zum Indus, pag. 127—129) iranischen Ursprungs (desshalb waren sie vom brahmanischen Cultus als ein fremdes Element ausgeschlossen), und dann ist der Zusammenhang derselben mit den Dioskuren der Griechen doch wohl zu offenbar (trotz dessen Leugnung durch Pischel, Einleitung pag. XXVII), als dass ein anderer als ein iranischer Ursprung derselben, d. h. ein Ursprung auf iranischem Boden, übrig bliebe. Ebenso behauptet die Einleitung pag. XXIX: „dass Urvaçi schon im Rigveda eine Apsaras ist, dass schon in alter Zeit die Apsarasen als Götterhetären zu denken sind und dass die Liebesgeschichte von Purûravas und Urvaçi ganz in den Rahmen der vielen schönen Apsarasgeschichten fällt, welche das Mahâbhârata mit Vorliebe erzählt. Und damit ist die indogermanische Deutung oder Benützung des Märchens abgeschnitten.“ Allein wir erinnern hier, was die Apsarasen als „Götterhetären“ betrifft, an die Nymphen der Griechen, die noch Niemand als Hetären bezeichnet hat, und bezüglich der *hasrâ Ushas* (pag. XXV der Einleitung) an die *φιλομειδής Ἀφροδίτη*, auch einer ehemaligen Göttin der Morgenröthe, und weisen sowohl für die Apsarasen als die Ushas des Rigveda den Begriff der Hetäre zurück, ohne hier näher auf die Sache einzutreten, was anderwärts der Fall sein wird. Für den iranischen Ursprung des Purûravas- und Urvaçi-Mythus verweisen wir auf unten Abschn. IV, N. 4, wo der indogermanische Ursprung des Namens des Lustteiches *Anyatahplaksha* für ursprünglicheres, aber aus indischer Sprachform nicht zu verstehendes **Anatyaplaksha* nachgewiesen werden wird. Dann aber ist ferner zu bemerken, dass der Schluss, die Benützung des Urvaçi-Märchens zu Zwecken der vergleichenden Mythologie der Indogermanen sei schon desshalb

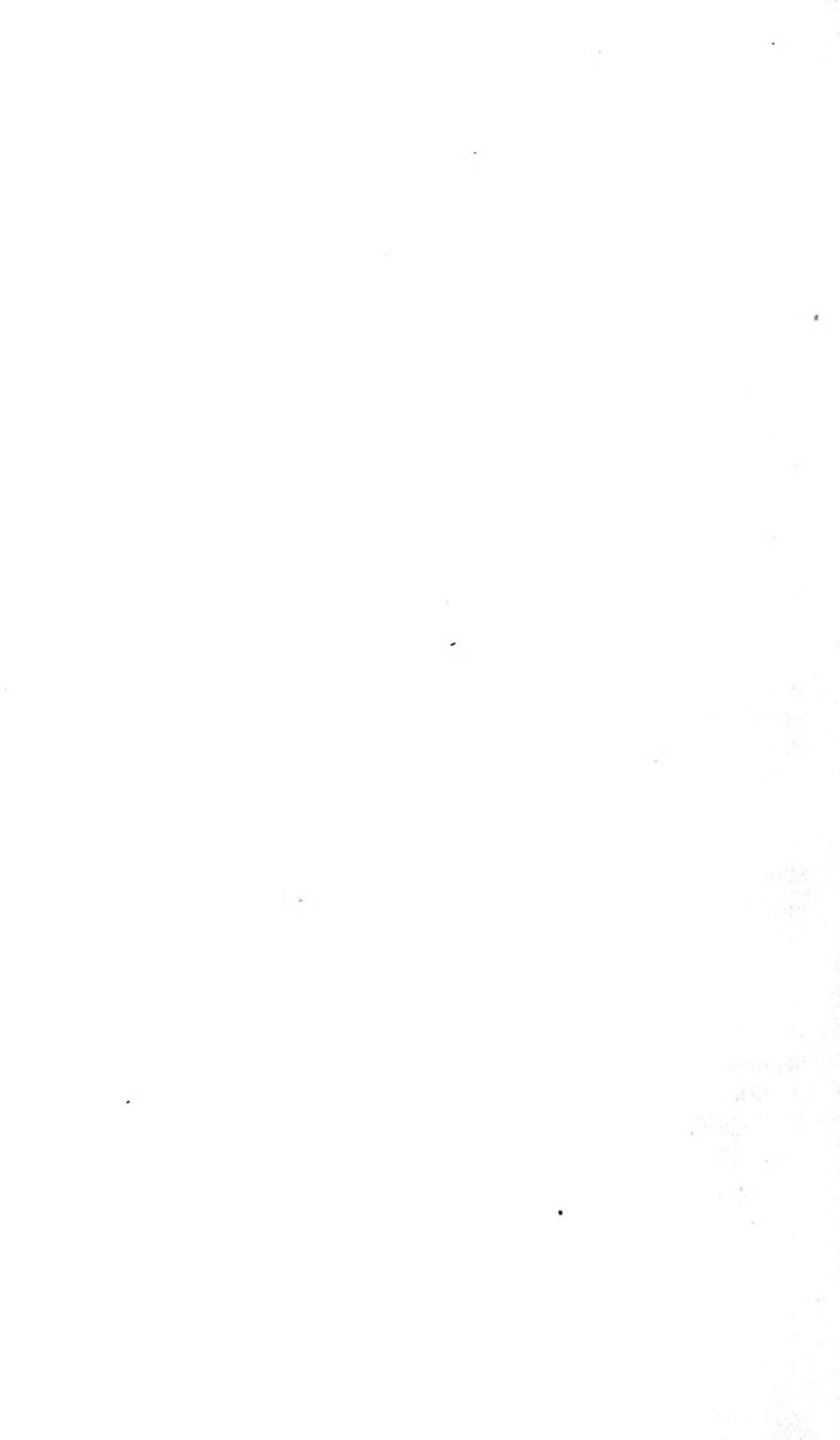
abgeschnitten, weil dasselbe nur eine „der vielen schönen Apsarasgeschichten“ des Mahâbhârata sei, ganz und gar nicht Stich hält, da, wie jeder, der sich mit vergleichender Mythologie beschäftigt, sehr gut weiss, oft die allerwerthvollsten Mythen sich gerade nur noch als Liebesgeschichten, manchmal sogar nur noch als Lügenmärchen und abgeschmackte Anekdoten in der Ueberlieferung vorfinden.

Die vergleichende Mythologie liegt aber den Verfassern der „Vedischen Studien“ überhaupt nicht recht, deshalb werden (pag. 81) auch Elard Hugo Meyers „Indogermanische Mythen I Gandharven und Kentauren“ Berlin 1883 als „durchaus verfehlt“ bezeichnet, ohne dass auch nur der Schimmer eines Gegenbeweises sichtbar würde, wogegen für *gandharvá* die Bedeutung „Foetus“ als „Grundbedeutung“ nachgewiesen werden will. Aber woher kamen die Gandharva von dieser „Grundbedeutung“ aus schon im Rigveda III, 38, 6 zu dem Epitheton ornans *vâyúkeça* „windhaarig“? Und auf welchem Wege wollen Pischel-Geldner die Untersuchungen Ad. Kuhns über den Purûravas-Urvaçi-Mythus in dessen „Herabkunft des Feuers und des himmlischen Göttertranks“ aus der Welt schaffen? Wie wollen sie die Untersuchungen jenes Werkes über die Zusammenhänge des Dionysosdienstes und des Somacultus der Indo-Iranier widerlegen? Wie die Zusammenhänge zwischen *amṛitam* und Ambrosia, zwischen *Pramatha*, *Pramâtha*, *pramantâ* und *Προμηθεύς-Προμανθεύς*? Nicht nur enthält vielmehr der Veda in der That die ältesten, literarisch uns zugänglichen Formen der indogermanischen Mythen — Indogermanen zunächst nur im Sinne der Sanskrit-Arier, der Ost- und Westiranier und der Ario-Hellenen —, sondern wir vermöchten die Mythologien der indogermanischen Völker ohne fortwährend neue Entdeckungen indogermanischer Zusammenhänge im Veda gar nicht aufzuhellen. Specifisch indische, auf dem Boden Vorderindiens entstandene Mythen, giebt es im Rigveda überhaupt gar keine, sondern alle weisen auf Ursprung in Vorder- und Mittelasien, von Kappadokien bis Chorasán, zurück. Das Mahâbhârata und

die Purāna beherbergen dagegen eine Fülle von Mythen und Heldensagen, die, alle dem Hochland von Iran entstammend, blos der Amalgamation iranischer Ueberlieferungen mit den klimatisch verschiedenen Verhältnissen und relativ späteren Orts- und Personennamen der indischen Sanskrit-Arier ihr Dasein verdanken. Die ältesten Mythen der Westarier Vorderasiens, sowie der Ario-Hellenen, in Homer, Hesiod und den Scholiasten, schlummern, zum grössten Theil noch unerkant, in der griechischen Heldensage. Wird einmal erst die griechische Heldensage aus ihrem Schlummer erweckt worden sein, so wird es dann, wie in der vergleichenden Sprachforschung, möglich werden, specifisch indische Mythengestaltungen arischen Ursprungs, aus dem Reichthum der griechischen Heldensage heraus zu deuten, wie ja auch zahlreiche Laut- und Wortverhältnisse des Sanskrit erst vom Griechischen aus ihre Aufklärung erhalten haben und noch erhalten. Auf diesem Wege wird alsdann die Einsicht gewonnen werden, dass, wenn es im Veda Hymnen giebt, deren Mythengebilde und Sprachformen eine weit über das Mass allgemeiner Verwandtschaft hinausgehende Uebereinstimmung mit ario-hellenischen Traditionsgestaltungen aufweisen, das Alter des Rigveda, nämlich der ältesten Theile des Rigveda, noch weit höher veranschlagt werden muss, als ich es oben gethan habe. Ein uralter Hymnus ist z. B. das Vâmadevalied von der Schenkelgeburt Indra's, Rigv. IV, 18, in welchem sich älteste Sanskritformen mit Prâkritformen wundersam gemischt haben. Ich habe diesem Hymnus seit dem J. 1865 ununterbrochene Aufmerksamkeit gewidmet und werde denselben in einem der nächsten Bände meiner historisch-geographischen Forschungen ausführlich besprechen.

Der Veda ist eine Centralsonne, deren Strahlen die Uranfänge des indischen Lebens im Osten, des persischen im Süden, des ario-hellenischen im Westen, des slavo-germanischen im Nordwesten und des turanischen im Nordosten beleuchten.

Dr. H. Brunnhofer.



I. Indo-iranische Wörter im Homer.

1. Indogermanische Göttergemahlinnen auf *ânî* und *ωνη*.

Pāṇini, der an Alles Denkende, widmet in seiner Sanskritgrammatik IV, 1, 49, den auf *ânî* endigenden Namen der indischen Göttergemahlinnen ein eigenes Sūtra, das Patañjali, sein Kritiker und Ergnzer, im Vārttika zu IV, 1, 49 um mehrere von seinem Vorgänger übersehene Namen bereichert. Gleichwohl ist die von beiden Grammatikern gegebene Serie von Femininen auf *ânî* nicht vollständig und wird wohl auch nach den hier gegebenen wenigen Zusätzen noch weiter vermehrt werden können.

Ich gebe zunächst Pāṇinis Frauennamen aus dem Veda. Es sind *Indrnî*, die Gemahlin Indra's, *Varuṇnî*, die Gemahlin Varuṇa's, *Araṇynî*, die Genie der Wildniss und der Waldeinsamkeit. Ebenfalls noch vedisch ist die von Patañjali herbeigezogene *Mudgalnî*, die Gemahlin des Ṛishi Mudgala Rig. X, 102, 2. Von Beiden ist übersehen worden die *Purukutsnî*, die Gemahlin des Ṛishi Purukutsa Rigv. IV, 42, 9. Dann bringt Pāṇini aus dem spätern Sanskrit noch bei die Namen der Ṣiva-Gemahlinnen *Bhavnî*, Gemahlin des *Bhava*, eines Gefhrten des Rudra Ṣiva und dann mit diesem identificirt, ferner *Ṣarvnî*, die Gemahlin des Ṣarva-Ṣiva, *Rudrnî*, die Gemahlin des *Rudra*, *Mṛidnî*, die Gemahlin des Mṛida, eines Beinamens des Ṣiva. Patañjali fügt diesen noch bei *Brahmnî*, die Gemahlin Brahma's. Von beiden Grammatikern vergessen sind *Ṣivnî*, die Gemahlin des Ṣiva und *Iṣnî*, die Gemahlin des Iṣa, eines ältern Ṣiva-Rudra.

Dann bringt Pāṇini ferner folgende Frauennamen oder vielmehr feminine Standes- und Kastennamen: *mātulānī*, die Frau des Mutterbruders (*mātula*), *ācāryānī*, die Frau eines Lehrers (*ācārya*). Patañjali fügt hinzu *aryānī*, die Frau eines Mannes der dritten Kaste (*arya*), ferner *kshatriyānī*, eine Frau aus der Kshatriyakaste.

Ausser diesen Frauennamen kennt Pāṇini noch folgende Bildungen auf *ānī*, denen Patañjali nichts hinzuzufügen weiss: *himānī*, ein grosser Schneehaufen, tiefer Schnee (*mahaddhimam*), *yavānī*, verdorbene Gerste (*dushṭo yavaḥ*), *yavanānī*, die Schrift der Griechen (*yavanānām lipiḥ*).

Die in *himānī* und *yavānī* mit dem Begriff der Vergrösserung oder Verachtung auftretende Ableitungssylbe *ānī* scheint sehr spät durch uns nicht mehr nachweisbare Vermittlungsformen italischer Dialekte hindurch in der vergrössernden, zugleich aber den Nebenbegriff des Missfälligen ausdrückenden Ableitungssylbe *one* im Italienischen wieder angelebt zu sein, vgl. z. B. *il nasone*, die grosse Nase, *la vecchiona*, die steinalte Frau u. s. w. Bombastischen Beigeschmack zeigen schon die im spätrömischen Kaiserreich zahllos auftretenden Personennamen auf *-ianus*.

Interessant sind nun die mit diesen altindischen Bildungen stimmenden Göttinnennamen in den andern arischen Sprachen, zunächst dem Iranischen und dem Griechischen.

Da bietet sich zunächst im Nordiranischen oder Zend, d. h. in der Sprache des Avesta, die Göttin *Ahurānī*, die aber nicht Gemahlin, sondern Tochter des Ahura und Göttin der Wasser ist. Sodann kennt der Avesta zwei Sterngöttinnen, beide jedoch nur im Pluralis gebräuchlich, nämlich die *Tistryēnī*, gleichsam die Gemahlin des Gestirns *Tistrya*, und die *Paoiryēnī*, gleichsam die Gemahlin des *Paoirya*, pluraliter die Plejaden. Ueber beide Göttinnen vgl. Lagarde, Beiträge zur altbaktrischen Lexikographie (1868), pag. 56 und Weber, Ueber alt-iranische Sternnamen (1888), pag. 8. Mit diesen beiden Göttinnennamen auf

ἐν stimmt wieder der Name der lydischen Königstochter Ἀστυάγης, die der medische Thronerbe Astyages heiraten soll, s. Herodot I, 74, vgl. Spiegel, Eranische Alterthumskde, Bd. II, pag. 255. Die spätsoroastrische Mythologie des Bundehesh unter den Sassaniden kennt neben dem Urmann *Mēsha* (skt. *manushya*, Mensch) auch ein Urweib *Mēshāna* (gleichsam skt. **manushyānī*). Vgl. Spiegel, Eran. Alterthumskde, Bd. II, pag. 188.

Die griechische Mythologie hat von solchen Bildungen Ἀθρηά als ehemalige **Athvyānā* = skt. **Āptyāna*, nach Benfeys Nachweis; kommt von dieser iranischen *Athvyāna* vielleicht die Göttin *Idhunn* in der Edda? Ferner gehört hieher die mit der Athene identische *Τριτωνίς*, wozu der *Thraetaona* des Avesta = **Traitāna* des Rigveda (wofür Rigv. I, 158, 5 allerdings nur *Traitānā*) stimmt. Dann gehören hieher die *Διώνη*, gleichsam eine ehemalige sanskritische **Divānī*, eine Gemahlin des *Dyaus*, und aus der indogermanischen Form dieser Sanskritbildung **Divānā* entstanden stellt sich hieher die *Juno* der Römer, die wirkliche Gemahlin des ehemaligen *Dyaus* (Jupiter). Mir scheint auch hieher zugehören die üppige Gemahlin des Schwelgers Paris, die *Οἰνώη*, die ich als indogermanische **Venānā*, d. h. als sanskritische **Venānī*, als Gemahlin des *Vena*, d. h. des Soma, fassen möchte, worüber ausführlicher in meinem Homerwerke. Ohne Zweifel gehört hieher auch *Latona*, wenn *Ἀητω* nach L. v. Schröder = **Rāta*, d. h. sanskritisch *Rātrī*, die Nacht, ist. Von griechischen Formen sind hier noch hinzuzufügen *Πλουτωνίς*, die Gemahlin des Pluto: Persephone, ferner *Καδμειώνη*, des Kadmos Tochter Semele, *Ἀκρισιώνη*, des Akrisios Tochter Danae, *Ἰκαριώνη*, des Ikaros Tochter Penelope, endlich *Νεπουνίς, ἰδος*, Beiname der Amazone Hippolyte bei Lykophron 1332, wofür der Scholiast auch die Form *Νεπουνίς* hat. Wie sind die lateinischen Göttinnennamen *Angerona* und *Sirona* im Sinne alter Göttergemahlinnen zu erklären?

2. *ἄρθρωπος*, der Feuerbewahrer.

Ein durch seine Lichtblicke in die Urgeschichte der Menschheit hochverdienter Culturforscher, L. Geiger, sagt in seinem Vortrag über die „Entdeckung des Feuers“ (Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit, Stuttg., 1871, pag. 87): „Das Feuer gehört zu den unterscheidenden Besitzthümern des Menschen, ohne welche wir uns keine Menschheit denken können, wie Werkzeug und Geräthe, wie Sprache, wie Religion. Alle Berichte über Völker, die es nicht kennen sollten, haben sich als fabelhaft, ja undenkbar herausgestellt. Aber sicherlich nicht weniger undenkbar ist es, dass ein Thier sich Feuer bereite, ja auch nur sich dessen bediene. Die Wirkung desselben auf die höhere Thierwelt ist Schrecken; der Wolf, der Löwe, der Elephant, sie werden durch Feuer von den Lagern der Menschen ferngehalten. Und wenn wir in dem Genie nicht blos eine höhere intellektuelle Begabung, sondern auch die Kühnheit bewundern, das noch von Niemandem Gedachte denken, das noch nie Gethane unternehmen zu wollen, so war es wahrlich eine geniale That, als der Mensch der gefürchteten Glut sich nahte, als er die Flamme an der Spitze des entzündeten Holzscheites vor sich her über die Erde trug, ein Wagniss ohne Vorbild in der Thierwelt und in seinen Folgen für die Entwicklung menschlicher Cultur wahrhaft unermesslich. Wenn das Alterthum in jenem Heros der allbekanntesten Sage, in Prometheus, der das Feuer vom Himmel herabgebracht, den Schöpfer aller Cultur erblickte, so werden wir in dem Zeitalter der Industrie, wir, denen das Feuer Millionen von Menschen- und Thierkräften ersetzt, nur geneigt sein, eine solche Gabe noch höher zu schätzen.“ Solche Betrachtungen erfüllten schon die Gedankenwelt der ältesten Griechen, die im Mythos von der Entführung des Feuers durch Prometheus ihrem Erstaunen über die wunderbaren Folgen der Entdeckung künstlicher Feuerbereitung plastischen Ausdruck gaben. Nur aus solchem Jahrtausende langen Nachgrübeln des griechischen

Volksgeistes über eine ihr Leben so gründlich umgestaltende Reform ist dann die, sonst aller Voraussetzungen entbehrende Prometheustrilogie des Aeschylus zu begreifen, die um so grandioser dasteht, als ihrem Dichter keine pfadweisende Tradition für die dramatische Gestaltung des fast übermenschlichen Themas zu Gebote stand. Nur aus solcher Jahrtausende alten Erbspeculation des griechischen Volksgeistes heraus begreift sich dann insbesondere die schöne Stelle, in welcher der Dichter seinen Prometheus die civilisatorische Thätigkeit des von ihm den Menschen gemachten Feuergeschenkes schildern lässt:

*οὐ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὄνειράτων
ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν χρόνον
ἔφρονον εἰκῆ πάντα, κοῦτε πλινθιφεῖς
δόμους προσείλους ἦσαν, οὐ ξυλουργίαν·
κατώριχες δ' ἔναιον ὥστ' ἀήσυχροι
μήρημας ἄντρων ἐν μυχοῖς ἀνηλίσις.*

Wenn der griechische Volksgeist sich in solchen Speculationen über den Urzustand der Menschheit vor der Erfindung künstlicher Feuerbereitung ergieng und wenn er darüber zu der Einsicht kam, dass das Leben des Menschen vor dieser Erfindung sich in nichts von dem der Thiere des Feldes unterschied, so ist es ihm wohl zuzutrauen, wenn ihm unter den zahlreichen Benennungen des Menschen auch aus dieser Einsicht heraus eine solche erwuchs, die sich dann über alle andern hinweg zu allgemeiner Geltung im Volke durchzusetzen vermochte. Wenn den Menschen vom Thiere vornehmlich die Aufbewahrung des Feuers unterschied, was Wunder, dass dann der Urgriechen in dem „Feuerbewahrer“ den Menschen *κατ' ἐξοχήν* sah. Damit sind wir in die Nothwendigkeit versetzt, das Wort *ἄνθρωπος*, dessen zahlreiche Etymologien bis jetzt alle werthlos geblieben sind, in dem schon verrathenen Zusammenhange darzustellen. Indem wir uns von dem sirenenhaften Gleichklang von **ανθρω-*

(πος) und *ανθοο nicht bethören lassen, ziehen wir zunächst die Gruppe ἄνθοραξ und Verwandte zur Betrachtung heran. Das Wort ἄνθοραξ, die Kohle, liegt den Bildungen ἄνθοραξι, Kohlenhaufen, glühende Kohlen, sowie ἀνδοράχνη (mit media statt aspirata), Kohlenbecken, ferner, nach Kuhn, Die Herabkunft des Feuers, pag. 37, 41 der Pflanze ἀνδοράχνη, zu Grunde. Nach Theophrast bei Kuhn ist die Pflanze ἀθοραγένη, von ἀνδοράχνη offenbar nur mundartlich verschieden, eine sich um Bäume rankende Schlingpflanze oder Schmarotzerpflanze. Die Pflanze ἀθοραγένη bezeichnet nach Kuhn a. a. O. die „feuerzeugende“, weil sie bei der durch quirlende Drehung zweier Hölzer bewerkstelligten Feuererzeugung den hervorspringenden Funken sofort annahm und damit die Feuerbewahrung ermöglichte.

Kuhn erblickt mit Recht im Stamme ἄθορα das zendische *atar*, das Feuer, wovon der Avesta zahlreiche Composita aufweist. An die aspirirte Form *αθορα* mahnen im Avesta und Veda die identischen Namen des Feuerpriesters, zend. *ātharvan*, vedisch *atharvan*. Unmittelbar verwandt sind wohl lat. *atrium*, das gewiss mit zend. *ātrya*, Asche (nach Justi's Vermuthung im Handb. d. Zendspr. pag. 50) zusammenhängt. Und da der Stamm *αθ* vielfach auch als *αδ*, *ad*, auftritt, so möchte ich sogar lat. *edera* (mit unorganischem *h* stets *hedera* geschrieben) hieherziehen, denn nach Plinius bei Kuhn a. a. O. pag. 41 ist *nil edera praestantius* zur Feuererzeugung (s. auch ebendas. pag. 245 die Anm.) Vielleicht dass es neben W. *idh*, anzünden, brennen, leuchten, auch eine Form der Wurzel auf *ath*, *at*, *ad* gab, aus der sich dann wohl ἄνθος, wenn nicht überhaupt auch im Sinne von Blüthe, Blume, so doch in der verbürgten Bedeutung „Feuerglanz“ erklären liesse. Vgl. die Stelle der Il. IX, 212 nach dem Scholiasten (die gegenwärtig approbirten Texte lesen seit Aristarch anders):

αὐτὰρ ἐπεὶ πυρὸς ἄνθος ἀπέπτατο παύσατο δὲ φλόξ.

Vgl. damit Aeschylus Prometheus (ed. Hartung, vgl. pag. 128 Anm.) v. 7. Kratos erzählt von Prometheus:

τὸ σὸν γὰρ ἄνθος, παντέχνου πυρὸς σέλας,
θνητοῖσι κλέψας ὄπασεν.

Diesen Formen möchte ich nun ἄνθρωπος beigesellen, in welchem ich ein altes *αθραπα „feuerbewahrend“ erblicke, entsprechend dem zendischen *Ātarepāta*, dem Namen eines Sohnes des Königs Vistāspa, den man längst mit dem Titel des Satrapen von Atropatene, mit Ἀτροπάτης, zusammengestellt hat. Der „Feuerbewahrer“ schwang sich in Medien zur höchsten Staatswürde empor, während er von den Urigriechen zur Bezeichnung der den Menschen am schärfsten von den Thieren unterscheidenden Thätigkeit gewählt wurde, einer Bezeichnung, die um so weniger in Verwunderung setzen kann, als die ihr an Alter vielleicht noch vorhergehende indogermanische, nach welcher der Mensch, *manushya*, sich vom Thiere durch sein Denken unterscheidet. Hängt aber ἄνθρωπος unmittelbar, als älteres *ατραπα, *αθραπα mit *ātarepāta*, Ἀτροπάτης zusammen, so ist zugleich ein neuer Fingerzeig gewonnen für die Urheimat derjenigen, die sich dieses Epithetons ornans zur appellativen Bezeichnung des Menschen bedienten. Möglich auch, dass sich in Anlehnung an diese Formen nun auch das homerische ἑπαξ λεγόμενον von Il. VII, 475 ἀνδράποδ erklären lässt. Wenn ἀνδράποδον bei den spätern Griechen nicht einfach aus dieser Stelle geschöpft ist, so mochte sich die Bedeutung Sklave, die für ἀνδράποδον sicher ist, für ἀνδραπόδεσσι in der Ilias aber bloß angenommen wird, so aus dem ältern Begriff „Feuerbewahrer“ entwickelt haben, dass, was ursprünglich eine priesterliche, ehrenvolle Beschäftigung war (ἄνθρωπος und *manushya* sind gewiss nur Wörter priesterlicher Sprachschöpfung), dann allmählig allgemein wurde (daher dann ἄνθρωποι im Gegensatze zu dem priesterlich gebliebenen Ἀτροπάτης), bis es zur Beschäftigung und Aufgabe des Sklaven herabsank (daher dann eben ἀνδραποδ-ς, ἀνδράποδον). Denn dass dieses Wort nichts mit ἀνῆρ, ἀνδρός zu schaffen haben kann, geht wohl zu Genüge hervor aus der Form *ανθρα, während der Zusammenhang mit

ἀνίρ ein *ανδρο verlangen würde, ἀνδραποδ, ἀνδράποδον gehört somit zur Gruppe ἀνδράχλη, ἀνδράχνη.

3. Das homerische *σχέτλιος* = vedisch-avestisch *kshatriya*, herrschend, königlich.

„Sehr Vieles, was man für gesamtindogermanisch gehalten hat, ist bloss ariohellenisch“. Von diesem Gesichtspunkt L. Geigers aus (Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit, pag. 127) wird auch *σχέτλιος* eine bekannte Physiognomie zeigen. Die Grundbedeutung dieses epischen Wortes ist wohl zweifellos: gewaltig, woraus dann die Nebenbedeutungen: gewalthätig, grausam, frevelhaft, ruchlos sich secundär abgezweigt haben. Den sichersten Fingerzeig zur Erkennung des jeweiligen Sinnes von *σχέτλιος* geben uns die begleitenden Synonyma, so z. B. Il. V, 403 von Herakles *σχέτλιος ὄβριμοεργός*, oder von Achilleus Il. IX, 630 *ἀντὰρ Ἀχιλλεύς | ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλύτερα θυμόν | σχέτλιος*. Oder Il. XXIV, 33 nennt Apollon die Götter so: *σχέτλιοί εστε, θεοί, δηλήμονες*, nachgeahmt in der Od. V, 118, wo Kalypso die Götter so anredet: *σχέτλιοί εστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων*. Auch durch die Antithese tritt der Sinn von *σχέτλιος* deutlich hervor, so, wenn es Od. XIV, 83 heisst:

*οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάχαρες φιλέουσιν,
ἀλλὰ δίκην τίουσιν καὶ αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων.*

Noch deutlicher enthüllt sich die Bedeutung von *σχέτλιος* bei Hesiod in den Werken und Tagen v. 124, wo von den nach ihrem Tode als *δαίμονες* auf Erden wandelnden Menschen des goldenen Zeitalters gesagt wird, sie wachten über Recht und Unrecht:

οἷ ῥα φυλάσσοσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα.

Am offenkundigsten zeigt sich der ursprüngliche Sinn von *σχέτλιος* als Aeusserung des Uebermuthes in den Werken und Tagen v. 236:

οἷς δ' ὑβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σκέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς.

Ueberlegen wir uns sämmtliche Stellen, wo *σκέτλιος* vorkommt, so entspricht der Begriff der übermüthigen Gewaltthätigkeit, wie er in den Sagen der sanskrit-arischen Inder über die Frevelthaten des Bhṛigu und in den Sagen der Griechen über die Frevelthaten des Phlegyas und seines Geschlechts, alter Kshatriyas, versinnbildlicht ist. Das Sanskritwort *kshatriya* bedeutet aber „dem Herrscherstamme angehörig“, dieselbe Bedeutung hat im Zend *khshathrya* (s. Spiegel, Die arische Periode, pag. 91). Vgl. darüber Kuhn, Die Herabkunft des Feuers pag. 22—23. Ihren schärfsten Ausdruck findet die in der indischen wie in der griechischen Ueberlieferung merkbar priesterlich angehauchte Sage von dem Herrschaftsmissbrauch der Kshatriya in der brahmanischen Legende von Kārtavīrya, der den frommen Einsiedler Jamadagni, seinen Gastwirth, beraubt und erschlägt, welchen Kshatriyaübermuth dann Paraçurāma durch die Erde wandernd züchtigt. Kārtavīrya, hier der offenkundige Repräsentant der Kshatriya, ist aber von mir in Iran u. Turan pag. 199 als präkritisirte Abschleifung des *Kshatravairyā* des Avesta nachgewiesen worden.

4. Das lykische ἀμιτροχίτων und sanskritisches *Amītraghāta*.

Homer nennt die Lykier unter Sarpedon ἀμιτροχίτωνες s. II. XVI, 219:

Σαρπηδὼν δ' ὡς οὖν ἴδ' ἀμιτροχίτωνας ἑταίρους.

Die auch noch von Helbig, Das homerische Epos, pag. 291 gebilligte Erklärung dieses Wortes vom Alterthum bis zur actualen Gegenwart bringt das Wort in Beziehung zu *μίτην* und *χίτων*, nebst *ἀ* privativum, ἀμιτροχίτωνες bezeichne die Lykier als solche, die unter dem χίτων keine μίτην getragen hätten jenes von den Kriegern zum Schutze unter dem ζωστήρ, θώρηξ

und ζῶμα auf dem blossen Leib getragene, mit Wolle umwickelte Blech, wie es II. IV, 137 beschrieben wird:

μίτρας θ', ἣν ἐφόρει ἔρμα χροός, ἕζος ἀζόντων,
ἣ οἱ πλεῖστον ἔρυτο.

Schon der Name dieses unter dem Panzerhemd getragenen Leibgurts verweist uns in den Orient, zu dem ja die Lykier so wie so gehören, denn *μίτρα* bezeichnet als *ἔρμα χροός* eben den *mītra*, den schützenden „Freund“, resp. fem. „die Freundin“. Dann aber müsste das Epitheton ornans der Lykier, sofern ihm wirklich die *μίτρα* zu Grunde läge, offenbar lauten: **ἀμιτροχίτων*, denn die Umwandlung des fem. *μίτρα* in ein masc. oder neutr. **μιτρο* innerhalb eines Compositums fände keine Analogie. Eine solche fände das Compositum, wenn es aus *ἀ*+*μιτρο*+*χίτων* bestände, auch sonst nicht, d. h., das Compositum der traditionellen Erklärung ist ein Unding. Wesswegen auch sollten die Lykier einer Leibwehr haben entbehren wollen, die von sämtlichen Völkern Vorderasiens getragen wurde?

Erinnern wir uns aber an das sanskritische Adjektiv *amītra*, „Nicht-Freund“, d. h. „Feind“, so gewinnt die Auslegung des Wortes *ἀμιτροχίτων* sofort günstige Analogien, denn nun stellen sich uns skt. *amītra-khāda*, Feinde verschlingend, Beiname des Indra aus Rigveda X, 152, 1, ferner *amītra-ghātin*, Feinde tödtend, aus dem Rāmāyana und wieder aus dem Veda, aber nur von Pāṇini erwähnt, *amītra-ghāta*, Feinde tödtend, zur Verfügung. Letzteres Adjektiv ist zugleich der Eigennamen des Vindusāra, des Sohnes des Königs Candragupta, der auch durch griechische Quellen als *Ἀμιτροχάτης* bezeugt ist. Vgl. über denselben Weber, Ind. Literaturgesch.², pag. 269, Anm. Neben jenen Adjektiven begegnen auch *amītra-jīt*, Feinde besiegend, und *amītra-ghna*, Feinde tödtend.

Irgend ein Adjektiv, das den Tödter oder Bewältiger des *amītra* bezeichnete, wird dem lykischen *ἀμιτροχίτων* zu Grunde gelegen haben, vielleicht gar ein mundartliches **amītra-khādana* im Sinne des vedischen *amītra-khāda*, das dann von den Griechen

volksetymologisch auf *χίτων* bezogen wurde. Vielleicht ist es das vedische *khid*, bedrängen, niederdrücken, wovon das Adj. *khidvas* als Epitheton ornans des Indra „des bedrängenden“ Rigv. VI, 22, 4.

5. *ἀκαλαορρείτης* „umströmend“.

Das Wort ist *ἄπαξ λεγόμενον*, denn die Stelle Od. XIX, 434, wo es einzig ausser der Ilias auftritt, ist dieser entlehnt und zwar Il. VII, 421—422:

ἠέλιος μὲν ἔπειτα νέον προσέβαλλεν ἀρούρας,
ἔξ ἀκαλαορρείταο βαθυρόου Ὀκεανοῖο
οὐρανὸν εἰσανιών.

Nach der traditionellen Erklärung bedeutet *ἀκαλαορρείτης* „sanftströmend“ und man beruft sich auf ein von Hesychius überliefertes Adj. *ἀκαλόν ἤσυχον, πρᾶον, μαλακόν*, das aber offenbar selbst wieder nur aus dem zu erklärenden *ἀκαλαορρείτης* erschlossen ist. Auch müsste, worauf schon Döderlein in seinem Homerischen Glossarium, No. 200, Bd. I, pag. 133 aufmerksam gemacht hat, in diesem Falle **ἀκαλορρείτης* stehen.

Das Wort *ἀκαλα* ist aus dem Griechischen nicht mehr zu erklären. Dagegen bietet sich uns in der russischen Präp. *около*, rund um etwas herum, ein zutreffendes Etymon, das in iranischer Lautform *akala* lauten musste. Dann bezeichnet *ἀκαλαορρείτης* für **ἀκαλαορρείτης* von W. *ῥέω*, ursprüngl. **sréw*, skt. *srū*, soviel als *ἀμφιρέων* „den (die Erde) umströmenden“, als welchen Weltumströmer Homer den Okeanos dargestellt hat auf dem Schilde des Achilleus Il. XVIII, 607—609:

ἐν δ' ἐτίθει ποταμοῖο μέγα σθένος Ὀκεανοῖο
ἄντυγα παρ' πρυμᾶτην σάκεος πύκα ποιητοῖο.

Noch deutlicher schildert den Weltumströmer ein orphisches Fragment (s. Orphica ed. G. Hermann, Fr. XLIV, pag. 498):

κύκλον ἀκαμάτου καλλιρόου ὠκεανοῖο,
ὃς γαῖαν δίνησι πέριξ ἔχει ἀμφιελίξας.

Vgl. noch Her. IV, 8.

Das russische *οκοιο* selbst stammt nach meiner Ansicht wie so viele andere Wörter (vgl. die russ. Präpos. *послѣ*, nach, mit der Zendpräposition *paçne*, hinter) aus dem Iranischen, wo etwa eine Form **hakala* vorauszusetzen ist, die dem Sanskritadjektiv *sakala* entspreche. Vgl. im Zend auch noch das Adverb *hakaç* (Justi, Zendwb. pag. 314) „zugleich, in einem fort, im Ganzen.“

6. *ἀσπιδιώτης*, schildglänzend.

In der Ilias II, 551 wird im Schiffskatalog als Anführer der Athener Menestheus genannt, der in der Kunst, Rosse zu schmücken und *ἀνέρας ἀσπιδιώτας*, schildgewappnete Männer, wie traditionell übersetzt wird, seines Gleichen auf Erden nicht gehabt habe:

*τῶν αὐτῷ ἡγεμόνευ' υἱὸς Πετεῶο Μενεσθεύς.
τῷ δ' οὐ πω τις ὁμοῖος ἐπιχθόνιος γένετ' ἀνήρ,
κοσμηῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας.*

Das Adj. *ἀσπιδιώτης* begegnet dann nur noch einmal im Homer II. XVI, 168, wo es jedoch rein formelhaft, also nur conventionell, vielleicht gegenüber II. II, 554 rein imitativ gebraucht wird von Achilleus, der die Pferde antreibt und die schildgewappneten Männer:

*ἐν δ' ἄρα τοῖσιν ἀρήιος ἵστατ' Ἀχιλλεύς'
ὀτρύνων ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας.*

Das Adj. *ἀσπιδιώτης* (s. Seilers Wörterb. zum Homer) wird von Lobeck erklärt als entstanden zunächst aus *ἀσπιδίτης* von *ἀσπίς*, Schild, mit eingesetztem *ω*, oder aus *ἀσπίδιος* verlängert. Es bedarf aber wohl kaum einer Bemerkung, wie unwahrscheinlich oder geradezu unmöglich eine derartige Ableitung ist. Vielmehr wird in *ἀσπι-διώτης* ein Compositum angenommen werden müssen, dessen zweitem Theil eine selbständige Bedeutung zukommen muss. Dann aber bietet sich, da *διώτης* offenbar nur einen auf *ἀσπίς* bezüglichen Sinn haben kann keine andere Wurzel dar als die Sanskritwurzel *dyut*, strahlen

leuchten, glänzen, erweitert aus W. *dyu*, *div*, die allgemein arisch ist. Die Wurzel erscheint im Sanskrit auch in der aus *dyut* präkritisch abgeschliffenen Form *jyut* (dschyt) und das aus derselben abgeleitete Substantiv *jyotis*, n. Licht. als „das leuchtende“ bildet die Grundlage des Verständnisses von **διώτης*. Das Adj. *ἀσπι-διώτης* bedeutet demnach „schildglänzend,“ geht also auf metallene Schilde. Dass die Wurzel *dyut* auch vom Strahlen des Metalls gebraucht wurde, beweist die Stelle Rigv. VIII, 20, 11, wo es von den Maruts, den Sturmgöttern, mit Verwendung des Intensivs *davidyut*, heisst:

samánám aījy èshāni
ví bhrájante rukmáso údhi báhúshu |
dáridyutaty rishṭayah |

„Dieser (Maruts aller) ist derselbe Glanz, es strahlen die Geschmeide an ihren Armen, es blitzen ihre Speere.“

Wie alt das Missverständniss dieser Stelle, in welcher *ροσμησαι* im Sinne der Kunst, ein Heer aufzustellen und taktisch zu ordnen, genommen wurde. ist, beweist die Aeusserung des Gesandten der Athener vor Gelon, dem Herrscher von Sicilien, den die Lacedämonier und Athener im zweiten persischen Kriege um Hülfe gegen Xerxes baten, wobei die Athener gegenüber den Lacedämoniern die Führerschaft verlangten: „wir Athener, das älteste Volk in diesem Bunde (der Hellenen), die einzigen Hellenen, die ihr Stammland nie verlassen und von welchen auch dem Sagedichter Homer zufolge der trefflichste Mann gen Ilion kam, ein Heer aufzustellen und zu ordnen“ (*Ἀθηναῖοι . . ἀρχαιότατον μὲν ἔθνος παρεχόμενοι, μῦνοι δὲ ἑόντες οὐ μετανάσται Ἑλλήνων, τῶν καὶ Ὅμηρος ὁ ἐποποιὸς ἄνδρα ἄριστον ἔφησε εἰς Ἴλιον ἀπικέσθαι, τάξαι τε καὶ διακοσμησαι στρατόν.* Her. VII, 161). Die Iliasstelle II, 551, wovon die Verse 553—555 schon im Alterthum als unecht angegriffen wurden, wird später — in meinem Homerwerke — noch eingehender besprochen werden.

7. ἄριστος, der arischeste.

Neben dem Stamme *ari*, *arya*, arisch, trefflich, edel, muss in der arischen Urzeit auch ein Stamm *ara*, *ar* bestanden haben, wie z. B. der Name des Landes und dann, secundär, des Gebirges *Ara-rat*, Arier-heim, (s. weiter unten) beweist. Nur aus dem Stamme *ara* erklärt sich der Comparativ ἄρειων von **ara* + *iyans* und der Superlativ ἄριστος, der nicht von ἄρειων getrennt werden kann, nur aus dem Stamme **ar*+*ishtha*. Von welchem bis zum Fanatismus entwickelten Nationalgefühl die Arier der Urzeit im engeren Sinne, d. h. die Sanskritarier, die Zend-Arier und die Griechen, beseelt gewesen sein müssen, geht noch zur Genüge aus den Nachklängen im Rigveda hervor, die uns belehren, dass sich die Arier zur Weltherrschaft bestimmt glaubten, vgl. z. B. Rigveda IV, 26, 2: *ahám bhámim adadám áryáya* „ich (Gott Indra) gab die Erde dem Arier.“ Wie der Franzose von allem moralisch Vortrefflichen, das ihm im Leben begegnet, sagt: *c'est tout français*, so bezeichnete der Urgriecher mit arischer (*αρείων*) und im höchsten Grade arisch (*ἄριστος*) das Ausgezeichnetste, was ihm in der Heroenzeit bekannt war, nämlich Tüchtigkeit, Tapferkeit und edle Abstammung.

8. Die *καρνοβάται* und *τίστοι* oder Schlafwandler und Hagestolzen der mösischen Thraker bei Strabon.

In seiner Abhandlung über die Iliasstelle XIII, 1—7, die wir unten pag. 59 betrachten, kommt Strabon auch auf die europäischen Myser, die er vielmehr in Moeser umgewandelt wissen will, zu sprechen und berichtet nach dem Zeugniß seiner Quelle, des Posidonius, die Myser enthielten sich der Fleischnahrung und lebten nur von Honig, Milch und Käse, wie sie denn ein ruhiges Leben führten, sie hiessen desswegen Frömmeler und Schlafwandler; auch gebe es gewisse Thraker, die ohne Weiber lebten, diese hiessen Hagestolze, lebten im Geruche der Heiligkeit

und würden mit Ehrfurcht behandelt. Die Stelle Strabon VII, 3, 3 (ed. C. Müller p. 246, 14—20) lautet: *Λέγει δὲ τοὺς Μυσοὺς ὁ Ποσειδώνιος καὶ ἐμψύχων ἀπέχεσθαι κατ' εἰσέβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρημμάτων μέλιτι δὲ χρῆσθαι καὶ γάλακτι καὶ τυρῷ ζῶντας καὶ ἰσχυρίαν, διὰ δὲ τοῦτο καλεῖσθαι θεοσεβεῖς τε καὶ καπνοβάτας· εἶναι δὲ τινας τῶν Θραζῶν, οἳ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερωσθαί τε διὰ τιμὴν καὶ μετὰ ἀδείας ζῆν.*

Als Geten sind die Mysier oder Moeser unmittelbare Verwandte der Daker und als solche gehören sie bekanntlich zu den Iraniern, daher denn die noch unerklärten Wörter *καπνοβάται* und *κτίσται* aus iranischem Gesichtspunkt aufzuhellen sind. Das Wort **καπνο* repräsentirt die Mittelstufe zwischen zendischem *qafna*, m., Schlaf, und litauisch *sapna-s*, m., Traum, welche beide in skt. *svapna*, m. Schlaf, Traum, ihre Urform haben. Ich fasse desshalb **καπνοβάται* oder *καπνοβάτης* als Schlaf- oder Traumwandler. Vegetarianische Lebensweise entnervt, daher denn das Stillleben dieser Schwärmer, die, gewiss nur spottweise, als Schlafhauben und Träumer bezeichnet wurden.

Die *κτίσται*, die sich der Weiber enthalten, möchte ich aus einem hypothetischen *qadhitiçta*, oder einem kürzern **qadhicçta*, auf Selbstbestimmung stehend, auf sich selbst stehend, *μόαχος*“, erklären, das etwa einem skt. **svadhitistha* oder **svadhistha* entspreche. Bekannt ist das skt. *svadhá*, zend. *qadhâ*, gr. ἡθός und ἔθος, das deutsche Sitte, es bezeichnet ursprünglich: Selbstsetzung, Selbstbestimmung. Daneben scheint ein *svādhi*, von W. *dhi* statt *dha*, bestanden zu haben, das aber bis jetzt nur als Concretum im Sinne von Axt, Messer und als Name eines bestimmten Baumes mit hartem Holze (Teakbaum?) nachgewiesen worden ist. Für dieses vedische *svadhiti* wäre eine kürzere Form **svadhi* möglich, die iranisch *qādhi* lauten müsste, daraus könnte sich **qādhiçta* und daraus *κ(ε)τισται* entwickelt haben.

9. Die Leichenverzehrenden Hunde der Baktrier:

Ἐνταφιασταί.

Strabon erzählt XI, 11, 3 (ed. C. Müller pag. 443, 30) von den Baktriern den greuelvollen Brauch, alte, von Hinfälligkeit oder Krankheit aufgezehrte Leute noch lebend den speciell zu dem Zweck des Auffressens dressirten Hunden vorzuwerfen, die davon in der einheimischen Sprache *Ἐνταφιασταί* hiessen: *τοὺς γὰρ ἀπειρηκότας διὰ γῆρας ἢ νόσον ζῶντας παραβάλλεσθαι τρεφόμενους κισίν ἐπίτηδες πρὸς τοῦτο, οὓς ἐνταφιαστάς καλεῖσθαι τῇ πατρῷα γλώττῃ.*

Wir haben es also in *ἐνταφιασταί* mit einem baktrischen Worte zu thun, das nur rein zufällig zugleich an das griechische *ἐνταφιαστής*, Leichenbestatter, anklingt. Das Wort muss sich deshalb aus baktrischem, mindestens arischem, Sprachgut erklären lassen. Dann aber kann das Wort nur *anta-vyaçtá* „Auffresser“ gelautet haben. Das Wort *anta*, Ende, Tod, erklärt sich sofort von selbst; es steht hier entweder, was sich aber nicht direkt beweisen lässt, im Sinne von „Todter, Leichnam“ oder im Sinne eines Adverbs *antam* „bis zu Ende“. Der zweite Theil des Compositums, *vyaçtá*, ist ein masculines Nomen agentis und würde im Sanskrit einem **vyaçtṛi* entsprechen, wofür aber im Zend ein *ta* möglich ist vgl. *ciçta*, m., der Lehrer, im Huzwäresh *cashîtar*, *zareta*, m., der Bedrucker, von W. *zar*, peinigen, *dâta*, m., der Schöpfer, Nebenform von *dâtar*, skt. *dhâtṛi* und viele andere bei Justi, Zendwörterbuch, in der Grammatik, pag. 371, § 212. Das mit der Präposition *vi* zusammengesetzte Verbum *aç*, essen, verzehren, begegnet mehrfach im Rigveda, Atharvaveda und Sâmaveda. Vgl. aus letzterem die Stelle I, 6, 2, 2, 2:

*acodúso no dhanvanto índavaḥ
prá svânáso bṛihád devéshu hárayaḥ |*

*vī cid aṣṇânâ ishâyo úrâtayo
'yór nah̄ santu sánishantu no dhíyah̄* ¶

In Benfey's Uebersetzung:

Rasch mögen eilen unsre Indu (Somatränke), treiberlos,
die ausgepressten, falben, herrlich götterwärts,
verzehret seien opferlos Begehrende,
all unsre Feinde, das sei unsrer Werke Frucht.“

Im Zend erscheint die Wurzel innerhalb des uns überlieferten Sprachgutes nur in *kahrkâç*, m., der Geier, als der „hühnerfressende“ (*kahrka* + *aç*). Oder sollte das Verbum *vyaç* etwa auch dem adj. *vyanura*, das von Justi Zendwb. pag. 288 als „fressend,“ von Spiegel als „hässlich“ wiedergegeben wird, zu Grunde liegen, so etwa, dass ein, sonst allerdings nur etwa von *vyas*, zerreißen, mögliches **vyânhra*, als Uebergangsform zu *vyanura* vorauszusetzen wäre? Vielleicht würde dann auch zend. *vyâmbura*, zerfleischend, Beiwort einer Klasse von Daeva, hiehergehören, in welcher Form ein ursprüngliches **vyaçra* in derselben Weise in *vyâmb(u)ra* übergegangen wäre, wie wir z. B., im Lateinischen, *tenebrae* sich aus skt. *tamisra* oder *consobrînus* sich aus **consostrînus* entwickeln sehen.

10. Der *Δαριγμεδούμ* der Sassaniden.

Spiegel in seiner Eranischen Alterthskde, Bd. III, pag. 624 bemerkt: „Dunkel bleibt auch die Würde, welche Theophylakt (3, 18) mit dem Namen *Δαριγμεδούμ* bezeichnet und dem *Κουροπαλάτης* der Byzantiner gleichsetzt. Es scheint dieselbe Würde, welche Firdusi mit dem Worte *Kadkhodai* bezeichnet, welches ganz dem abendländischen *Major domus* entspricht und eine der höchsten Würden gewesen sein muss.“ Ich möchte in dem räthselhaften Worte ein iranisches **dareghô-maûlhyomâo* voraussetzen, dessen Sinn „der lange Halbmond“ ich mir im Hinblick auf die Thatsache, dass der Halbmond bei den Iraniern,

wie dann bei den Sarazenen, ihren Nachahmern, ein Symbol der Herrschaft ist, etwa wie die avestischen Adjektive *dareghô-gadhâta*, lange Herrschaft habend, *dareghô-khshathra*, lange Herrschaft, *dareghôfratemathwa*, lange Oberherrschaft, zurechtlegen möchte. Das Wort *kadkhodâi* des Firdusi erklärt sich vielleicht aus einem, allerdings nicht überlieferten, aber doch möglichen, sanskritischen **khadga-dhâ*, das im Sinne der Sanskritadjektive *khadgaka*, *khadgin*, zu deuten wäre: Schwertträger.

II. Indo-iranische Landschafts-, Fluss- und Bergnamen.

1. Vorderasiatische Landschaftsnamen.

Im zweiten Bande meiner historisch-geographischen Untersuchungen (Vom Pontus bis zum Indus pag. 94—97) hatte ich in den pontischen Landschaftsnamen *Βαμωνῖτις*, *Φαζημονῖτις* und *Δαξιμωνῖτις* Benennungen nachgewiesen, die auf ehemals dort verehrte Amshaspands oder Ádityas schliessen lassen. Zu den dort erklärten möchte ich jetzt auch noch folgende Landschafts- und Ortsnamen derselben Gegenden stellen.

Strabon erwähnt XII, 3, 39 (ed. K. Müller pag. 480, 46) der paphlagonischen Landschaften *Διακοπηνή* und *Πιμωλισηνή*: εἰθ' ἢ *Διακοπηνή* καὶ *Πιμωλισηνή* χώρα πᾶσα εὐδαίμων μέχρι τοῦ Ἄλνος. Diese Landschaften lagen am untern Laufe des Halys und zeichneten sich durch grosse Fruchtbarkeit aus. Es würde desshalb nicht auffallend sein, wenn dieselben, ganz wie *Βαμωνῖτις* und *Δαξιμωνῖτις* nach arischen, nämlich bald zarathustrischen, bald sanskritarischen Gottheiten benannt wären. Und so möchte ich denn in *Διακοπηνή* nicht auf ein griechisches *διακοπή*, Zerschneidung, Durchbrechung, Wunde, schliessen, sondern iranisches Sprachgut wittern und in *Διακοπηνή* auf ein **Διακοπή* fahnden, in dessen *Δια* der alte *Dyauś*, der schon im Rigveda halb antiquirte Himmels-gott, zum Vorschein käme und zwar in der regelrechten Genitivform *Divás*, dessen nominativische Ergänzung vielleicht etwa der Flussname *Kubhâ* sein

könnte, der uns allerdings erst wieder im Kabulthal als Zufluss des Indus begegnet. — In **Πιμωλιστα* dagegen, das dem Landschaftsnamen *Πιμωλιστηνή* zu Grunde liegt, möchte ich ein dreifaches Compositum sehen, dessen ursprünglichste Gestalt wäre [*A*] *thwya-Yima-urvic* „Bahn des *Áthwya Yima*“. Im Neupersischen ist aus *Athwya* über *Atbîn* durch Metathesis *Abtîn* geworden (s. Justi, *Zendwörterb.* pag. 50). Nach iranischen Analogien wäre die Anfangssylbe *ât* abgefallen (vgl. *Αμαρδοι* und *Μάρδοι*, *Ἀπαρνοι* und *Πάρνοι*, s. auch mein *Iran und Turan* pag. 162). Das *Bî* resp. ältere **Pî* (dessen *n* in neupers. *Abtîn* aus der erweiterten Form *Áthwyânâ* herkommt), wäre dann mit *Yima* zu **Πιμα* zusammengeschmolzen und **ωλιστα* scheint mir ein aus älterem zendischen *urvic*, gehen, fortgehn, wandeln, kommen, abgeleitetes und abgeschwächtes, in russischem *улица*, *úlica*, erhaltenes Substantiv zu sein, dessen Bedeutung „Strasse, Bahn“ dem Gesamtcompositum die Bedeutung „Bahn des *Athwya Yima*“ gäbe. *Yima* war aber nach altiranischer Sage der Begründer des goldenen Zeitalters, während dessen die Menschen in seinem grossen Garten (*vara*) ein paradiesisches Leben führten, sodass also *Yima* zur Bezeichnung einer fruchtbaren Stromlandschaft (*áthwya* = skt. *áptya* bezeichnet ursprünglich den „Wasserbewohner“) sehr wohl passte.

In übereinstimmender Weise möchte ich den Namen der bithynischen Landschaft *Βογδομανίς* bei Ptol. V, 1, 12 zurückführen auf ein iranisches **baga-demâna*, Götterwohnung, Gottes Wohnsitz, wovon dann der paphlagonische Landschaftsname *Δομανίτις* nur die Kurzform wäre.

Darf man in dem bithynischen Ortsnamen *Δακίβυζος* die iranische Form eines an *Δαξιμωνίτις* erinnernden Compositums erkennen, das, nach Analogie von *Μεγάβυζος* = altpersisch *Baga-buksha*, ein älteres **Dakshi-buksha* „den (Aditya) Daksha verehrend“ repräsentirte?

2. Ἀντίοχος Θεὸς Ἐπιφανής und der Kavi Aipivāhu des Avesta.

Der Titel Θεὸς Ἐπιφανής, nach griechischer Auffassung „der in die Erscheinung getretene Gott“ war der auszeichnende Beiname der Diadochen aus dem Geschlechte des Antiochos, die abwechselnd bald über ganz Vorderasien, bald vom Hellespont bis zum Indus regierten. Ihre Unterthanen bestanden zum grössten Theil aus zarathustrischen Iraniern. Es dürfte desshalb nicht Wunder nehmen, wenn ein im Geiste Alexanders des Grossen regierender Herrscher sich schon aus politischen Gründen einen Titel beigelegt hätte, der, zwar griechisch klingend und auch auf griechischem Sprachboden die Macht des Königs ins Ungemessene erhebend, doch rein iranisch ist und den König auch bei den Unterthanen iranischen Sprachbewusstseins als leibhaftigen Heros erscheinen liess. Denn der Name Θεὸς Ἐπιφανής geht auf keinen andern Ursprung zurück, als auf den halbgöttlichen *Kavi Aipivāhu*, über den wir freilich ausserordentlich wenig wissen und gerade nur soviel, um zu begreifen, warum die Antiochiden sich diesen Halbgott zum Träger ihrer Herrscherwürde auserwählt haben. Die zwei einzigen Stellen, an welchen dieser Kavi erscheint, sind Farvardin Yasht 131 (Spiegel, Avesta-Uebersetzg. Bd. III, pag. 136): „Den Fravashi des reinen Kavi Kavāta preisen wir. Den Fravashi des reinen Kavi Apivāhu preisen wir“ u. s. w. Im Zamyād-Yasht 70—71 (Spiegel. ebendas. Bd. III, pag. 181) erfahren wir mehr: „Die starke königliche Majestät, die von Mazda geschaffene, preisen wir. 71. Die sich einte mit dem Kavi Kavāta, dem Kavi Aipivohu“ u. s. w. Wenn also die Antiochiden sich in die Würde des Kavi Aipivāhu, der, nach Spiegels Eranischer Alterthumskunde, Bd. I, pag. 584 vielleicht der sonst unbekannte vierte Sohn des Kaiqobad ist, kleideten, so genossen sie in der Anschauung der zarathustrischen Iranier den unschätzbaren Vortheil, die königliche Majestät, jenes unmittelbar von Ahura mazda

verliehene symbolische Kennzeichen legitimer Könige von Iran, den das Haupt echter Könige radartig umflackernden Feuerkreis, zu besitzen und nebenbei galten sie durch dasselbe Attribut bei den Völkern griechischer Zunge als leibhaftige Halbgötter. Nunmehr wird sich auch die seltsam erscheinende Benennung einer Reihe vorderasiatischer Städte zum erstenmal aufklären, die den Namen *Ἐπιφάνεια*, als ob „Erscheinung“ bedeutend, führen. Es waren eben Städte, die zu Ehren des *Καὶ Αἰρί-
vanhu* benannt waren, in welchem iranischen Namen das *v* griechisch als *φ* ausgesprochen wurde. Stephanus von Byzanz (ed. Meineke Bd. I, pag. 274) führt sie auf: *Ἐπιφάνεια, πόλις Συρίας κατὰ Παφανέας ἐν μεθορίοις Ἀράδου, ἀφ' ἧς Εὐφράτης ὁ στωικὸς φιλόσοφος. δευτέρα Κιλικίας. τρίτη Βιθυνίας. τετάρτη κατὰ Τύρην. ἐκλήθη δὲ καὶ Ἀρτεσιζέριτα, ὃ ἔστιν Ἀρτεσίου κτίσμα. ὁ πολίτης Ἐπιφανείς.* Letztere Stadt ist nach der verschiedenen Lesart *Ἀρτεσιζέριτα* ganz offenbar die Stadt *Artasigarta*, die Sagartierstadt. S. Iran u. Turan pag. 69.

Wenn ich an das in der griechischen Kirche auf den Epiphantias-Tag fallende hochfeierliche Fest der Wasserweihe denke, so möchte es mir scheinen, dass, wenn der hl. *Ἐπιφάνιος*, dessen Legende mir gegenwärtig leider nicht zur Verfügung steht, mit dem iranischen Gott *Αἰρίvanhu* in religionsgeschichtlicher Beziehung steht, alsdann der erste Theil seines Namens auf skt. *apya* „auf das Wasser bezüglich“, zu deuten wäre, das zwar nicht im Avesta, wofür dort nur *âthwya* = skt. *âptya* erscheint, aber doch im Rigveda vorkommt. Ein solcher *Αἰρίvanhu* = ursprünglich **Apya+vasu* steht zwar auch im Avesta nicht ganz vereinzelt da, denn das bis jetzt nicht erklärte Avestawort *aiři-dvânara*, wolkenreich, wird wohl ebenfalls schwerlich auf das Adv. *aiři* „selbst, gerade“ und *dvânara* „Wolke“, sondern nur auf dieses im Avesta sonst verschwundene *aiři* = skt. *apya* zurückgeführt werden können. Oder ist *Αἰρίvanhu* = **apya-vanu* = skt. *ap-tur*, wasserschlagend? Vgl. zend. *vaihâu*, f., Entscheidung des Kampfes, von *W. van*, schlagen.

3. Iranische Bergnamen.

In „Iran und Turan“ pag. 102—103 hatte ich die Namen der Berge Gandhamâdana, Paripâtra, Kailâsa, sowie das *Koρωροῦ ὄρος*, zu deuten versucht, pag. 95 den Arbuda. In „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 73—86 hatte ich dann auch den Açnavanta, den Mainâka, den Zeredhaz und das *Ἰάσσιον ὄρος* in die Deutung hineingezogen. Inzwischen glaube ich zur etymologischen und historischgeographischen Aufhellung einer neuen Reihe von iranischen Bergnamen Anhaltspunkte gewonnen zu haben.

Im Zamyâd-Yasht I, 1—7 (Spiegel, Avesta-Uebersetzung Bd. III, pag. 171—173) finden wir folgenden Katalog iranischer Bergnamen überliefert:

1. „Als erster Berg bestand, o heiliger Zarathustra, auf dieser Erde die Höhe *Haraiti*. Diese umgiebt das Ganze der vom Wasser umfluteten Welt gegen Osten(?). Der zweite Berg ist *Zeredho*, unterhalb des *Aredho-manusha*. Auch hier umgiebt das Ganze der von Wasser umflutheten Gegend gegen Morgen(?).

2. Von da aus sind die Berge hervorgewachsen: *Ushilhâo*, *Ushidarena*, *Erezifya*, sechstens der *Arezura*, siebentens *Bumya*, achtens *Raoidhita*, neuntens *Mazisisvâo*, zehntens *Aîntaredağhus*, elftens *Erezisho*, zwölftens *Vâiti-gaeço*.

3. Und *Adarana*, *Bayana*, *Iskata* der oberhalb der Adler ist. *Kaîçotafedhra*, *Vafra*, zwei Berge *Hamañkuma*, acht Berge *Vaçna*, acht starke Berge *Frâvañku*, vier *Vidhwana*.

4. *Aezakha*, *Maenakha*, *Vâkhedhrakae*, *Açaya*, *Tudhaçkæ*, *Ishvakæ*, *Draoshisvâo*, *Çâirivâo*, *Nağhusmâo*, *Kakahyu*, *Aîntarekajha*.

5. *Çicîndava*, *Ahuna*, *Raemana*, *Asha-çtembana*, *Urunyôvâidhkae*, *Açnavâo*, *Ushaoma*, *Usta-qarenâo*, *Cyâmaka*, *Vaf-rayâo*, *Vourusha*.

6. An welchen (liegt) *Jatara*, *Adhutaváo*, *Çpita-varenáo*, *Cpento-dáta*, *Kadrva-açpa*, *Kaoiriça*, *Taera*, *Baro-çrayana*, *Barana*, und der Berg *Frápayaáo* und *Udrya* und *Raeváo*, wegen ihrer Nähe und Aufsicht haben die Menschen die Namen der Berge behalten.

Bezüglich der Berge *Zeredho*, *Maenakha*, *Ishvakae* verweise ich auf meine Untersuchungen in „Vom Pontus bis zum Indus“. pag. 73—83; 86—88.

Zur Erklärung des Bergnamens *Aezakha* in Abschn. 4 bietet uns vielleicht Hesychius einen Anhaltspunkt, der einen tätowirten Volksstamm der Parther kennt, Namens *Ἡζαζες*. Jedenfalls bildete der *Aezakha* einen Gipfel des parthischen Alburs, da er neben *Maenakha* erscheint. Der homerische Hymnus auf Apollon v. 40 kennt in Klaros an der jonischen Küste auch einen, sonst unbekanntem, Berg *Αἰσαγέης ὄρος*:

καὶ Κλάρος αἰγλήεσσα καὶ Αἰσαγέης ὄρος αἰπύ.

Aus den folgenden Namen greife ich zunächst nur *Kadrva-açpa* und *Kaoiriça* heraus. Auf andern Bergnamen dieses Kataloges komme ich bei anderer Gelegenheit zurück.

Der Berg *Kadrva-açpa* (s. mein Iran und Turan, pag. 95, vgl. Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens Thl. II, pag. 16) hat seinen Namen von den „braunen“ (*kudru*) Pferden, die an seinen Hügellandschaften gezogen wurden. Nach dem Bundeshesh (ed. Justi 22, 4), wo der Berg *Konderasp* lautet, lag derselbe bei Tûs in Taberistan. Die Form im Pahlava stimmt nicht ganz zur Zendform, denn *Konder* entspräche etwa einem zend. **kundara* oder *kundere* = skt. **kuṇḍri*. Wirklich kommt auch Rigveda I, 29, 6 die Form *kuṇḍriṇâcî* vor. Die Stelle lautet: *patâti kuṇḍriṇâcîyâ dîraṃ vâto vînâd adhi* „es fliege mit der *Kuṇḍriṇâcî* weit der Wind über den Wald hinweg“ (Ludwig). Nach Grassmann, Wörterbuch des Rigveda pag. 328 kommt der Name, der einen „Raubvogel“ bedeuten soll, etwa von einem hypothetischen **kuṇḍriṇa* = *kuṇḍalâ*, Kreis sodass also das

Wort „einen in Kreisen sich bewegenden (ae)* Raubvogel bedeuten würde. Ich möchte aber diesen Unglücksvogel in Zusammenhang bringen mit dem Vogel *hâridrava*, Rigg. I, 50, 12; VIII, 35, 7, den Pauli in Kuhns Ztschr. f. vglchde Sprachforschg. Bd. XVI, pag. 52 mit dem *χαραδριός* in Beziehung gesetzt hat und der von *haridru* kommend, den gelben Vogel bedeutet. Die Form **kunḍriṇāne* würde alsdann „den (nach seiner Farbe) ins Gelbschwarze gehenden“ bezeichnen. Mit dieser Spielform **kunḍriṇ*+*āne* möchte ich den Namen der Stadt *Kudurus* (oder *Kundrus*) zusammenstellen, jener durch die Keilinschriften des Darius berühmten Stadt, wo Darius den Aufrührer Fravartis in einer Hauptschlacht gänzlich schlug (s. Spiegel, Eranische Alterthskde Bd, I, pag. 227). Spiegel sucht diese Stadt im Norden von Kirmânschâh. Der König jener Saken, die die abgefallenen Parther gegen die Meder schützten, der Bruder der sagenberühmten Zarinaea, führt bei Ktesias den Namen *Κυδραῖος*. Es giebt aber ein Volk der *Κόδροι* in Kolchis nach Lykophron 1359, sowie eine Gegend *Κοδρομήνη, ὄνομα τόπου*, nach Suidas, wo Lobeck, Pathol. ling. Gr. pag. 199, n. 17 *Κοδομηνή* lesen will, es soll eine Gegend der Landschaft Persis sein. Alle diese Namen bezeichneten wohl nichts anderes, als das dunkle Aethiopenvolk, das im Alterthum von Kolchis herunter sich bis in den Osten Irans verfolgen lässt und das als *Κεδρωσσοί, Καδρωσσοί, Γαδρωσσοί* (s. mein Iran und Turan pag. 109. 168), in den gegenwärtigen Brahuis in Beludschistan noch fortexistirt. S. auch mein „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 122. Vgl. auch Spiegel, Eranische Alterthskde Bd. II, pag. 573, Anm.

Nachdem wir nunmehr neben *kadru*, schwarzgelb, braun, eine alte Form **kunḍri*, von derselben Bedeutung, wahrscheinlich gemacht zu haben glauben, möchten wir an den Namen des Berges *Kadrva-açpa, Konderasp* den Namen des Berges *Κονδάσβη* anschliessen, den wir Polyaen verdanken. Bei Gelegenheit der historischen Sage von des Dionysos Eroberungszug nach Baktrien und Indien erzählt Polyaen I, 1. 3 (ed. Wölfflin

pag. 6) Folgendes *Λιόνσος ἐν Ἰνδιζῆ τῆς σιρακιῦς οὐ φερον-*
σης το φλογῶδες τοῦ ἀέρος, κατελάβετο τριζόρουρον ὄρος τῆς
Ἰνδικῆς. Τῶν κορυφῶν κληῖζεται δὲ ἡ μὲν Κορασιβίη, ἡ
δὲ Κονδάσβη, τὴν δὲ τρίτην αὐτὸς ἐκάλεσε Μηρόν, τῆς
αὐτοῦ γενέσεως ἐπόμνημα. Ἐνταῦθα πηγαὶ πολλαὶ, ἡδεῖαι,
πυκναί, θῆραι περισσαί, ὀπώρα ἄφθονοι, χίονες ἀναψύχουσαι.
Ἐν τούτοις ἡ σιρακιὰ διαιωμένη τοῖς ἐν τῷ πεδίῳ βαρβάροις
ἐξαίρνης ἐπεφαίνετο, καὶ ἀπὸ τῶν ὑψηλῶν καὶ ὑπερδεξίων
ἀκοντιζόντες τοὺς πολεμίους ῥαδίως ἐτρέποντο.

Indem wir nun an das von uns früher gefundene Resultat er-
 innern, dass der Berg *Meru*, dessen Aufbau ohnedies an die von
 Herodot beschriebene Gestalt des Belustempels in Babylon erinnert
 (s. Iran u. Turan pag. 226) und somit in die Nachbarschaft
 Babylons gerückt erscheint, ursprünglich nicht im Himálaya,
 sondern drüben im Alburs gelegen haben muss, wo der ungeheure
 Kegelberg des Demávend sein Prototyp gewesen ist (vgl. Vom
 Pontus bis zum Indus pag. 63) und wo der Name des Weisen
Marici, des Vaters des Καρυα, d. h. eben des Κάσπιον-Gebirges,
 des Demavend, noch an *Meru*, von *W. μαίρω*, erinnert (anders
 Weber, der den Namen vom *vaílârya*-Berge, ableitet), haben
 wir die geographische Möglichkeit gewonnen, den Bergnamen
Κονδάσβη mit dem *Konderasp* (d. h. dem *Καδρυα-αγρα*) in
 Taberistan zusammenzustellen. Zunächst freilich sollte **Κονδεάσπη*
 erwartet werden. Bedenken wir aber vorerst, dass wir es in
Κονδάσβη mit einem Bergnamen der Sanskrit-Arier zu thun
 haben, so stimmt das *β* in *άσβη* vorzüglich zu skt. *αγρα*, resp.
 fem. *αγνά*, die Stute, während gerade ein *άσπη* auf Zend-Arier
 schliessen liesse. Ferner würde man, wie schon erwähnt, eher
 **Κονδεάσβη* erwarten, entsprechend einem oben gefundenen skt.
 **κωνδηρι*. Es scheint aber in der That neben skt. **kadru* früh-
 zeitig schon ein prakritisch abgeschliffenes **kadu* existirt zu
 haben. Aus einer solchen Form nämlich scheint mir der bis
 jetzt räthselhaft gebliebene Name der *Καδούσιοι*, der Gelen,
 abgeleitet werden zu sollen. Bekanntlich haben die Gelen noch

bis auf diesen Tag eine dunklere Hautfarbe, als die übrigen Iranier und zur Stütze dieser Etymologie darf man vielleicht sogar den Namen des Volkes der *Karûsha* herbeiziehen, dessen Urahn (nach Böhlingk-Roths Sanskritwb., Bd. II, pag. 117) für einen Sohn des Manu Vaivasvata gehalten wurde. Der Manu Vaivasvata führt uns aber (Vom Poutus bis zum Indus pag. 85) zum Albus. Andererseits ist von *Karûsha* nicht zu trennen das Sanskritadjektiv *kalusha*, beschmutzt, unrein. Der Name der *Καδοίσοι* würde somit nichts anderes sein als ein praktisches *Καδοροίσοι* und beide würden die dunkelfarbigen Aethiopen des urzeitlichen Centralasiens bezeichnen.

Wenn nach diesen Zusammenstellungen der Schluss berechtigt erscheint, in dem Berge *Κονδάσβη* der polyäenischen Sage den *Konderasp-Kadrva-αρα* im Albus zu finden, so wird nunmehr auch der weitere Schluss nicht abgewiesen werden können, dass der Berg *Κορασιβίη*, abgesehen von der Weiterbildungsform *βιη*, die noch nicht durchsichtig ist, mit dem im Avesta ebenfalls unmittelbar neben dem *Kadrva-αρα* erwähnten *Καιοιριχα* identisch sei. Das Etymon ist vielleicht skt. *kriçā*, zend. *kereça*, mager, schlank, lang (s. Justi, Zendwörterb. pag. 84). Oder gehört *Κορασιβίη-Καιοιριχα* zum *Κόραξ(αξ) ὄρος* in Sarmatien?

Interessant ist nun auch die Beschreibung, die uns die polyäen'sche Sage von dem paradiesischen Leben auf dem Berge *Μηρός* entwirft: *ἐνταῦθα πηγαὶ πολλαὶ, ἡδέϊαι, πνευαὶ, θῆραι περισσαί, ὀπώραι ἄφθονοι, χίονες ἀναψύχουσαι*. In solchen Farben schildert den Meru das indische Epos. Vgl. z. B. aus der weitschweifigen Verherrlichung des Meru im Anfang der Amritamanthanam-Episode des Mahâbhârata (bei Lassen in seiner Anthologia sanscrita, pag. 72) nur folgende Züge: „v. 3 *divyau-shadhividîpitam*, von himmlischen Kräutern bestrahlt; v. 4, a: *nâdivrikshasamanvitam*, mit Flüssen und Bäumen ausgestattet; v. 4, b: *nânâpataṅgasamghaiçca nâditam sumanoharaiḥ* durchtönt von den Schaaren von mancherlei Vögeln, herzfesselnden.

Ausführlichst schildert den Götterberg Meru z. B. auch das Çivapurâna bei Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien, pag. 75—78. Diese Beschreibungen des Meru erinnern aber ihrerseits wieder an diejenige des Gartens Yima's im Avesta. Ich führe nur die Stelle aus dem Râm Yasht, 16 (bei Spiegel, Uebersetzung des Avesta, Bd. III, pag. 153—154): „In der weiten Herrschaft des Yima war kein kalter Wind, kein heisser, da war nicht Alter noch Tod, kein Neid, der von Daevas geschaffene“. So auch im Zamyâd Yasht 32 (Spiegel, Bd. III, pag. 175). Nun lag aber der Garten Yima's nach dem Bundehesh unter dem Berge Dankân oder Jamkân, d. h. unter dem Demâvend, den wir bereits als Prototyp des indischen Götterberges Meru kennen.

Ueber den im Bergkatalog des Avesta nach dem Kadrvaçpa und dem Kaoiriça unmittelbar folgenden Berg *Taira* bedarf es weniger Worte. Er ist der Mittelpunkt der Welt, um ihn kreist die Sonne wie das Wasser um die Erde. Als höchster Gipfel der Hara berezaiti, d. h. des Alburs, kann er nur der Demâvend sein.

Was nun den bis jetzt räthselhaften Namen Demâvend betrifft, so ist es schwer, zu dessen ursprünglicher Form zurückzugelangen und alsdann von dieser aus eine Etymologie zu wagen. Zweifellos hat sich des ursprünglichen Namens frühzeitig die Volksetymologie bemächtigt. Wahrscheinlich liegen in allen den Formen, in denen uns der Name überliefert worden ist, nur die Produkte solcher volksthümlichen Zurechtlegungen des ursprünglichen Namens vor. Spiegel verzeichnet in seiner Eranischen Alterthskde, Bd. I, pag. 70—71, Anm. die Formen *Dembavend* (bei dem armenischen Geschichtschreiber Moses von Khorni), *Demâvend* (Firdusi), *Demâvend*, *Debâvend*, ja *Dunbâvend* (beim arabischen Geographen Yâqût), sogar *Dunyâvend* (bei Schîreddin). Aus Abulfeda (trad. par Reinaud, T. I, pag. 93) trage ich noch nach *Dobâvend*. Nach den einen ist der Berg benannt von den Winden, denen derselbe stets ausgesetzt ist, nach den andern von dem Rauch, den er als Vulcan ausstösst.

Ich glaube aber, dass, da alle diese Spielformen der Volksetymologie nur secundäre Formationen darstellen, mit allen zusammen nichts anzufangen sei. Anders gestaltet sich die Frage, wenn wir sie im Zusammenhang mit folgenden Bildungen betrachten.

Der am Fusse des *Demâvend*, bei *Damkan* gelegene Garten des Yima, das iranische Paradies, heisst *Var Jem gerd*, *Var Jam-kand*, der *Vara* (Garten) *Jem-gerd*, *Jamkant*, dieser selbst ist aber wieder nur ein ursprüngliches skt. **Yama-garta*, Garten des Yama. Der Name *Yama*, *Yima* ist somit an den Demâvend geknüpft. Aber beide Namen sind ebenfalls nicht ursprünglich, sondern gehen auf eine noch ältere, vor dem Sanskrit und Zend liegende Form *Dama* zurück, die in der Form *Δαμαπία*, Gemahlin Artaxerxes I, bei Ktesias erscheint. Nun erklärt Spiegel in der Eranischen Alterthskde, Bd. III, pag. 404, Anm. 3 den Namen *Ζάμης*, des zweiten Sohnes des Sassaniden Qobâd (522 nach Chr.) für 𐬵𐬀 , *Dscham*, *Dschem*, d. i. *Yima*, also *Yama*. Da nun im Avesta die Form *Jâmâçra* (*Dschâmâçra*) auftritt, welche wieder (bei Syncellus) einen *Zamâçpiçs*, König der Parther, und einen *Zamâçphiçs*, König der Perser, beim Byzantiner Theophanes, neben sich hat, so lässt sich die sowohl der Form *Jama* (*Dschama*) als der Form *Zama* zu Grunde liegende Form nur in einem hypothetischen **Djama* finden, worin das *j* der bekannte parasitische Einschubsvocal *i* wäre. Vielleicht hat sich diese Vermittlungsform **Djama* erhalten in dem Namen *Δίωμος*, der erstens als Fremder in Attika und als Priester des *Zeús Πολιεύς*, dann aber auch als Erfinder des *βουκολιασμός*, des Hirtengesanges, gilt, gerade wie *Yima* im Avesta als der Begründer des goldenen Zeitalters und der Culturanfänge gilt. Die Form *Jama* (*Dschama*) und *Zama* hätte sich aus **Djama* gebildet, wie pers. *jav*, gr. *ζέα*, die Gerste, aus skt. *yava*, und das skt. *Yamâ*, das avestische *Yima* wären aus **Djama* in der Weise abgeschwächt, dass das Sanskrit und das Zend den ursprünglichen Anfangsconsonanten zu Gunsten des parasitischen

Jod hätten fallen lassen, wozu im Iranischen unter dem Einflusse des Jod noch die Abschwächung des Vocals *a* zu *i* getreten wäre.

Nachdem auf Grundlage der vorhergehenden Untersuchung sich die Form *Dama* für *Yama*, *Yima* als die Stammform herausgestellt hat, wird uns nunmehr ein den Bergnamen *Demâvend* zu Grunde liegendes **Damâvant* im Sinne von *Yamavant* als nothwendig erscheinen und eine solche Form *Damâvandu* für den *Demâvend* findet sich auch thatsächlich in dem, allerdings persische Quellen benutzenden, indischen Geographiebuche *Romakasiddhânta* bei Aufrecht. *Damâvant* stände für *Dumavant* im Sinne von **Yinavant*, *Yimahaft*, wie *devâvant* im Rigveda für *devarant*, götterhaft. Ich halte es sogar nicht für unmöglich, dass dieses *devavant*, von Göttern umgeben, voll der Götter, auf die Stellung des Berges *Demâvend*, von dem uns ja auch die Form *Debâvend* begegnete, als Götterberg eingewirkt hat, wie natürlich bei der religiösen Scheidung der brahmanisch gewordenen Sanskritarier von den zarathustrischen Zendariern, das Zendadjektiv *daevavant*, den Dews ergeben, voll der Dews, die Geltung des *Demâvend* als Blocksberg herbeiführen musste. Vgl. den arabischen Geographen Ibn Haukal (976 nach Chr.) ed. Uylenbroek, pag. 9: *Multae de eo (monte Dainawend) fabulae narrantur; in his, praestigiatores ex omnibus orbis terrarum partibus huc se conferre solere.*

Im Bundelesh wird ein Albursberg Namens *Mark* erwähnt: „Der Berg *Mark*, der von *Apârçên* wuchs, liegt in *Rârân*“ (Bundelesh 25, S). Der *Apârçên* ist der Berg *Upairi çæna*, der Berg oberhalb der *Adler*, die Bergkette, die sich nach Bundelesh 59 von *Sedschestan* bis *Chúzistan* erstrecken soll, die aber, als mythisch verschwommener Begriff, offenbar auch den Alburs mit inbegriff. Von *Rârân* bemerkt *Justi* (*Beitr. z. Geogr. des alten Persien* II, S), dass darunter „offenbar *Lâristan*“ verstanden sei. *Lâristan* ist die Südküste der Landschaft *Persis*. Dort ist ein Berg *Mark* nicht nachweisbar. Wohl aber ver-

zeichnet Melgunoff einen Berg *Marku* in Gilan, im Distrikt Sakhtesar, in der Provinz *Läidschan* oder Lengerud. *Läidschan* aber ist nur eine Nebenform von *Laridschan*. S. Melgunoff. Die südl. Ufer des Kasp. Meeres, pag. 208 und 59. Justi a. a. O. glaubt, der Name *Mark* stehe für *Malk* und scheine das arabische Wort für König zu sein. Allein wir finden den Namen auch in der Troas, bis wohin semitischer Einfluss niemals gereicht hat. Stephanus Byzantius (ed. Meineke), pag. 433 verzeichnet nämlich: *Μάρκαιον, ὄρος τῆς Τρωάδος πρὸς τῇ Γέργιθι. οἰκίητορες Μαρκαίισιοι*. Räthselhaft bleibt aber der Name noch immer. Hat er Zusammenhang mit dem Namen *Marici*, ursprünglich **Mariki*, dem Vater des Kaçyapa, den wir als Namensheros des Kaçyapa-*Κάσιον*-Gebirges, d. h. des Demävend, gefunden hatten? Oder hat er Verwandtschaft mit jenem ebenfalls noch unaufgeklärten *Marka* des Yajurveda, der gewöhnlich in der Dualverbindung mit *Çaṇḍa* vorkommt: *Çaṇḍâmarkau*? Von beiden heisst es gleicherweise im Commentar zur Vâjasa-neyisamhitâ (ed. Weber pag. 194, 195, 197, 198 u. 199), VII, 16—18 und VII, sie seien Söhne des Çukra, des Planeten Venus und Lehrers der Asura, sie selbst Opferpriester der Asura (*adhvarjuru*) und Taitt. Samhitâ heisst es: *Bṛihaspâtiḥ devânâm purohîta âsîc chaṇḍâmarkâv asurânâm*. Wenn hier Bṛihaspati als Opferpriester der Götter im Gegensatz zu den Opferpriestern der Asura speciell hervorgehoben wird, so müssen die Asura als dem Cultus des Brahmanismus ganz besonders widerstrebende, ausserbrahmanische, nicht den Sanskrit-Ariern angehörende Götter aufgefasst, die beiden Opferpriester *Çaṇḍa* und *Marka* müssen als Vertreter fremder Stämme gelten. Wenn es Gottheiten sind, so liesse es sich sehr wohl begreifen, wenn *Marka* einem gilanischen Berge seinen Namen gegeben hätte.

Zwischen Margiana und Ariana, also zwischen Merw und Herat, setzt Ptolemaeus VI, 10, 4; 17, 2 seine *Σάριφα ὄρη* an. Burnouf und nach ihm Justi im Zendwb. pag. 72 wollten dieselben wiedererkennen in dem im Bergkatalog des Avesta, Zamyâd

Yasht 2 (Spiegel Bd. III, pag. 172) aufgeführten *Erezifya*, dessen lautliche Identität mit dem vedischen *ṛjīpya*, der Falke, allgemein anerkannt ist. Spiegel freilich wollte in diesem Berge den Iraj des Bundehesh erkennen, einen Berg, der sich von Hamadan gegen Kharizm hin erstrecken soll (s. Spiegel, Avestaübersetzg, Bd. III, pag. 49, Anm. 3). Die Metathese aber, die bei dieser Gleichstellung anzunehmen wäre, spricht schon für sich allein gegen die Identificirung beider Berge. Dagegen möchte folgende Gleichsetzung kaum einer Schwierigkeit begegnen. Die *Σάριφα ὄρη* sind eine rein landschaftliche Bezeichnung, es sind die Berge der Landschaft die wir aus den persischen Keilinschriften als *Hariva*, aus dem Avesta als *Haraiva* und *Haroyu* kennen und die im Veda dem gleichnamigen *Sarayu*, dem Herirud, entspricht. Die Form **Sariva*, die der altpersischen *Hariva* vorausgegangen sein muss, und die wohl auch dem Namen der Stadt *Σαριφα* (wohl = *Σαριφα*) in Aria, bei Ptolemäus IV, 17, 7, zu Grunde liegt, wenn dieselbe nicht direkt Herat selbst bezeichnet, setzt allerdings sanskrit-arische Provenienz voraus, während wir dafür bis jetzt weiter keine Anhaltspunkte besitzen. Der Name müsste also bei Ptolemäus auf sehr alten Quellen beruhen, denn da, wo er sonst auftritt, bei Dionysius Periegetes (s. mein Iran u. Turan pag. 129) zeigt er persisches Gepräge, in dem Acc. pl. *Ἀριβᾶς* und ebenso bei Rufus Festus Avienus, Descr. Orbis Terrae, v. 1295—1300:

*Innumeras idem (Indus) dispescit flumine gentes,
Oritas, Aribasque et veloces Arachotas,
Et Sagam infidum et qui per inhospita late
Discreti populi, discreti finibus agri,
Arva agitant, uno sed nomine sunt Arieni.*

Dieselbe Form, nur mit Ausfall des *v*, treffen wir bei Am-
mianus Marcellinus (ed. Gardthausen, Bd. I, pag. 335) XXIII, 6:
Ariani (die Bewohner der Landschaft *Ἀρεία* = *Hariva*) *vivunt*
post Seras, Boreae obnoxii flatibus: quorum terras amnis vehen-

dis sufficiens navibus, Arias praefluit nomine, faciens lacum ingentem eodem vocabulo dictitatum.

In der fünften Reihe des Bergkatalogs erscheint bis jetzt einzig der *Açnaráo* durchsichtig. Spiegel hat schon in der Anmerkung zu dieser Stelle (Avesta-Uebersetzg, Bd. III, pag. 172, Anm. 8) die Ansicht ausgesprochen: „Vielleicht der Berg *Açnavant* in Aderbaiján.“ Ich verweise bezüglich desselben auf meine Specialuntersuchung über den *Açnavanta-Sabelân* in meinem „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 73—83.

Ausser diesem *Açnaráo* lässt sich vielleicht auch der *Ashaçtembana*, zwar nicht topographisch, aber doch etymologisch erklären. In *çtembana* suchte schon Justi im Zendwörterbuch pag. 31 und 301 sub voce, das sanskritische *stambhana*, Stütze, Pfeiler. Fraglich ist nur, was *asha* bedeutet. Im Avesta bezeichnet *asha* durchgehends die Reinheit, es entspricht zugestandenermassen etymologisch dem vedischen *ṛita*, ohne jedoch begrifflich mit allen Bedeutungen des vedischen *ṛita* zusammenzustimmen. Ich möchte in *ashaçtembana* ein vedisches **ṛita-stambhana* im Sinne von Himmelspfeiler erkennen, einen *diváh skambháh*, wie z. B. Rigv. IV, 13, 5; IX, 86, 46; IX, 74, 2; vgl. Rigv. IX, 2, 5; *vishtambhó dharáño diváh*, die Stütze, der Träger des Himmels. Von Indra heisst es Rigv. X, 111, 5:

mahîṇ cid dyâm átanot súrýeṇa
câskámbha cit kámbhanena skábhîyân |

„Den hohen Himmel hat er ausgespannt mit der Sonne, gestützt hat er ihn mit einer Stütze ihn stützend.“

Indra und Soma werden gepriesen Rigv. VI, 72, 2:

índrâsomâ vâsáyatha ushâsam
út súrýaṇṇ nayatho jyótishâ sahá |
úpa dyâṇṇ skambhâthuh skámbhanena —
aprathatam pṛithivîm mâtáranṇ ví ||

„Indra und Soma, ihr lasst die Morgenröthe leuchten, ihr führt die Sonne herauf zugleich mit Glanz, ihr stützt den Himmel mit einer Stütze, sie breiteten aus die Mutter Erde.“

Bezüglich des *asha* = *rita* im Sinne von „Himmel“ möchte ich auf folgende Rigvedastellen verweisen.

In Rigv. IX, 16, 7 heisst es vom Somatranke:

divó ná sánu pipyúshî
dhârâ sutásya vedhásah |
ryíthâ pavítre arshati ||

„Auf des Himmels Gipfel (*sánu* für *sánari* loc.) rinnt strotzend der Strom des Gepressten (Soma), des huldvollen, lustig in die Seihe.“ Aehnlich lautet nun die Stelle Rigv. X, 123, 2:

samudrád ūrmím úd iyarti venó
nabhojáḥ pṛishthám haryatásya darçi |
ṛitásya sánâv údhi vishṭîpi bhrât
samânîm yónim abhy àmîshata vráh || 2 ||

„Vom Ocean (des Himmels) herunter setzt der Liebliche (Soma) seine Woge in Bewegung, der Wolkengeborene erschien als der Rücken des Goldglänzenden, auf des Himmels Gipfel, im Zenith, erglänzt er, nach demselben Becken strebten die (Wogen-) Schaaren.“

Das Wort *ṛitú* würde sich hier schlechterdings mit keinem andern Begriff decken, als mit dem des Glanzhimmels und würde demnach einem älteren, in der uns erhaltenen Avestasprache nicht nachweisbaren *asha*, Himmel, wie wir es für den avestischen Bergnamen *ashaçtenbanu* voraussetzen, vollkommen entsprechen. Die Vorstellung übrigens, dass hohe Berge Säulen des Himmels seien, erweist sich als echt arisch auch aus folgenden zwei Stellen aus der Literatur der am weitesten nach dem fernen Westen verschobenen Arier. Nach Herodot IV, 184 gab es in Libyen, jener Colonie der alten Armenier und Meder nach Sallust, einen Berg Namens Atlas: „der ist schmal und ganz kreisrund, aber so hoch, dass, wie man sagt, seine Gipfel nicht zu erschauen sind, weil die Wolken sie niemals verlassen, weder im Sommer noch im Winter“. Derselbe sei die Säule des Himmels, sagen die Eingeborenen: *Τοῦτον δὲ εἶναι τὸν ζῖονα τοῦ οὐρανοῦ*,

λέγουσιν οἱ ἐγγύωροι. So auch lastet nach Pindar (Pyth. I, 35 ed. Bergk¹, pag. 76) auf dem Drachen Typhon „die himmelhohe Säule des Aetna, das ganze Jahr hindurch des scharfen Schnees Amme:

ζίων δ' οὐρανία συνέχει
νιφόσσ', Αἴτνα, πάποτες χίονος ὀξείας τιθήνα.

4. Iranische und indische Flussnamen.

Diodor XVII, 75 kennt in Hyrkanien einen Fluss *Σιβοίτης*, den Curtius (VI, 10) *Ziobetis* nennt. Der Name ist offenbar derselbe, sein Anfangsconsonant ist augenscheinlich ein gutturaler Palatal, den der Grieche, wie der Lateiner nach seiner Sprachempfindung mit den dafür unzulänglichen Buchstaben des griechisch-lateinischen Alphabets wiedergeben mochte. Ohne weitere Parallelnamen würde es schwer sein, dem iranischen Laut, der zu Grunde lag, auf die Spur zu kommen. Nun aber ist uns aus Hesychius und Diodor ein iranischer Königsname überliefert, der wohl geeignet ist, uns auf das Etymon des hyrkanischen Flussnamens zu bringen. Ein bithynischer König, Sohn des Bas, heisst bei Hesychius *Ζειποίτης*, bei Diodor *Ζιβοίτης*, *Ζιβύτης*, *Ζιποίτης* und Hesychius giebt an, *ζειποίτης* und *ζειπίτις* bedeuteten *περιχέτης*. Mit dieser Glosse besitzen wir den Schlüssel zur Wurzel von *Σιβοίτης*, *Ziobetis*. Dieselbe kann nämlich offenbar nur die Sanskritwurzel *cyu* sein, die in der, allerdings noch nicht nachgewiesenen Bedeutung von „ausgiessen, träufeln“ zunächst der Sanskritwurzel *cyu*, *cyut* „träufeln“ steht, zweifellos aber im Zusammenhang gedacht werden muss mit der graecoitalischen Wurzel *chu*, indogermanisch *ghu* = griech. *χέω* für *χέψω*, *χέψω*, *χέψω*, *χέψω*, wozu lat. *font-s*, m., die Quelle, aus **fov-ont*, gleichsam **χέοντι*, ferner lat. *fu-ti-s*, Wassergiessgefäss. S. Fick, Indogerman. Wurzelwörterb.², pag. 445. Die Form *Ziobetis*, *Σιβοίτης*, *Ζιποίτης* würde etwa einer skt. Participialform **cyavanti* entsprechen,

analog einer Form wie *Dhvasanti*, Eigenname eines Mannes im Rigveda I, 112, 23 von Wurzel *dhvas*, stieben, spritzen. Unser Flussname würde also seiner Form und Bedeutung nach wenig von lat. *fons*, die Quelle, verschieden sein und nur einen kleinern Fluss bezeichnen können, was denn auch historisch-geographisch thatsächlich der Fall ist. Denn Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 537 Anm. kommt bei Betrachtung des Weges, den Alexander der Grosse von Persien aus nach Hyrkanien einschlug, zu dem Resultat: „Der *Στιβοίτης* oder *Ziobetis* ist keinesfalls ein bedeutender Fluss, sondern nur ein Bach.“

Zu derselben Wurzel in der erweiterten Form **ghud*, giessen, stelle ich den sicilischen Flussnamen *χύδας* bei Ptol. III, 4, 3 zwischen Kalakta und Alontion, einer der Flüsse Foriano, Inganno, Rosamarina. S. Holm, Gesch. Siciliens im Alterthum, Bd. I, pag. 344, Anm. zu S. 34.

Der *Κύδρος* in Cilicien dagegen, sowie der *Κύδαρος* bei Byzanz gehören wohl eher zur Sanskritwurzel *cuđ*, eilen, vgl. vedisch *cóđana*, in der causativen Bedeutung begeisternd, antreibend.

Von der Sarasvatī, die ich (s. mein Iran u. Turan pag. 98—101) als die Haraqaiti fasse, rühmt Vasishṭha in den zwei Eingangstrophen zum Hymnus Rigv. VII, 95, 1;

Prá kshódasâ dhâjyasâ sasra eshá
Sárasvatî dharúṇam áyasî pûḥ |
prabâbadhânâ rathyèva yâtî
vîçvâ apó mahinâ síndhur anyá || 1 ||
ékâcetat Sárasvatî nadínâṃ
çúçir yatî girîbhya á samudrát |
rayâç cétanti bhúvanasya bhúver
ghrîtam páyo duduhe náhushâya || 2 ||

„Vorwärts, mit furchtbarem Wogenschwall, strömt diese hier, die Sarasvatī, eine Festung und eiserne Burg, vorwärts drängend wie mit einem Wagenlenker eilt sie, ein Strom, alle andern Gewässer an Grösse überholend. Einzig unter allen Flüssen hat Sarasvatī Verstand, glänzend laufend von den Bergen bis ins

Meer, die Reichthümer beschauend der grossen Welt melkt sie Butter und Milch dem Unterthanen des Nahusha.“

Ohne mich hier bei andern, der Interpretation bedürftigen Stellen dieser Strophen aufzuhalten, will ich nur den bis jetzt unverstanden gebliebenen Ausdruck: eine Festung und eiserne Burg (*dharúnám áyasi pûh*) ins Auge fassen. Der Hilmend mündet in den Hâmúnsee und das ist hier der *samudrá*, der nach Edrisi selbst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts nach Christus noch neunzig Meilen lang war, in der Urzeit also wohl noch viel grössere Ausdehnung gehabt hatte (s. mein Iran u. Turan pag. 123—124). Die Ausmündung ist durch eine mächtige Festung geschützt. Es war dies altiranische Sitte. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 55, Anm. 1: „Es scheint in der That, dass die Eranier in alter Zeit die Ausgänge der verschiedenen Kanäle durch Festungswerke deckten, um nach Belieben das Wasser abschneiden zu können. Cf. Herodot III, 117.“ Vgl. auch Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 207, wo nach Masudi die Paradiesflüsse als aus goldenen Palästen herabträufelnd beschrieben werden. Die Festung an der Einmündung des Hilmend in das Hâmúnmeer beschreibt Abulfeda (trad. par Guyard T. II, 2, pag. 108) also: Citadelle de Tâq (*Ḥiṣn at-Tâq*) *Tâq, dit Ibn Saïd, est située sur une haute montagne, près du coude formé par la rivière (de Hindmend). Cette citadelle est très forte, inexpugnable. C'est le boulevard du roi de ces contrées, et c'est là que les Sidjistaniens déposent leurs trésors.*“ Die Bezeichnung dieses gewiss schon in der Urzeit benutzt gewesenen natürlichen Bollwerks als „eiserne Burg“ (*áyasi pûh*) erinnert an die *Ruyîn dizh*, d. h. die „eiserne Festung“, in welcher, fern in Turân auf der Hochebene Pâmir (Justi, Beitr. z. alten Geogr. Persiens II, pag. 24) nach Firdûsi's Schâhnâme der König Arjasp die beiden Töchter König Gushtâsp's, Humâi und Beh-âferîd, gefangen hält. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 716. Wie sehr es übrigens in der altiranischen Anschauung lag, die Ströme als natürliche Bollwerke gegen den Feind zu betrachten,

zeigt eine Aeusserung des Bessus, des Mörders des Darius, bei Curtius. In seiner prahlerischen Rede beim Weingelage, während er zu fernerm Widerstande gegen den ungestüm vorrückenden Alexander auffordert, versichert der Usurpator, er werde dem macedonischen Eroberer den Oxus als Mauer entgegenstellen: *sibi placere in Sogdianae os recedere, Oxum amnem velut murum objecturum hosti, dum ex finitimis gentibus valida auxilia occurrerent*. Darauf erwiedert ihm der erfahrene Meder Cobares, ein Magier: *in vestibulo regiae tuae velocissimus consistit rex. Ante ille agmen, quam tu mensam istam movebis. Nunc ab Tanai exercitum accerses, et armis flumina oppones. Scilicet, qua tu fugiturus es, hostis sequi non potest*. So spricht auch der Philosoph Seneca (Natural. Quaestiones Lib. VI, cap. 7; ed. Fr. Haase, T. I, pag. 277) von den Strömen Donau und Rhein als Bollwerken wider die Barbaren: *hinc Nilus per aestatem ingentes aquas invehit, hinc, qui medius inter pacata et hostilia fluit, Danubius ac Rhenus, alter Sarmaticos impetus cohibens et Europam Asiamque disternans, alter Germanos, avidam gentem belli, repellens*. Was den Hilmendstrom selbst betrifft, so schildert ihn der Reisende Malleson (s. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum pag. 92) also: „*Der Hilmend ist ein schwer zu überschreitender Fluss*. Im Juni ist seine Tiefe etwa drei Fuss und neun Zoll, seine Breite in dem breitesten Arm ist siebenzig Yards. Der Strom läuft mit einer Schnelligkeit von drei Meilen in der Stunde. Zu veilen muss man sich einer Fähre bedienen.

In Karamanien verzeichnet Ptolemaeus VI, S, 4 den Fluss Ἀχιδάνας ποταμός, der bei Marc. Heracl. periplus mar. exter. I; 27 auch Ἀχιδάνας ποταμός heisst. Die Form entspräche genau dem vedischen *ahihán*, der Schlangentödter, d. h. Indra als Tödter des Vṛitra. In der von Ptolemaeus überlieferten Form Ἀχιδάνας hätten wir eine Form, die regelrecht einer im Veda allerdings nicht vorkommenden Form **ahim-hína* entspräche, deren erster Theil aus dem vom Verbum *han* abhängigen Accusativ

sing. gebildet wäre. Auch das den zweiten Theil des Compositums bildende *ḍava* ist aus vedischem Sprachgut nachweisbar und zwar gerade aus dem des Agastya, dessen Sprache ich in meinem Iran und Turan pag. 63—66 als halb iranisch nachgewiesen habe, wie er sich mir ebendort pag. 66—70 ethnologisch als Sagartier ergeben hat. In seinem Hymnus auf Indra Rigv. I, 174, 2 lautet der erste Pāda: *dīno vīṣa indra mṛṣṭhrāvācaḥ*. Hier erklärt nun der Commentator Sāyaṇa *danah* mit *adamayaḥ* und fügt unter andern Abenteuerlichkeiten (wie z. B. es könne durch Buchstabenversetzung auch *anadah* „du schriest an“ sein) noch geflissentlich hinzu *damer ūdanṁ rūpam* „es ist das eine Form der Wurzel *dam*, bändigen.“ Diese Erklärung kommt dem Richtigen zweifellos näher als diejenige von Böhlingk-Roth und Grassmann, die zwar eine Wurzel *dan* aufstellen, derselben aber die Bedeutungen gerade sein, zurechtweisen zuschreiben. In Wurzel *dan* erkenne ich die regelrechte iranische Vertretung einer als Verbum finitum im Sanskrit zwar nicht mehr nachweisbaren, aber aus Nominalbildungen erschliessbaren Wurzel **dhan*, die eine Parallelbildung von Wurzel *han*, tödten, ist und z. B. dem Substantiv *dhana*, n., der Kampfpfeis, die Beute, der Wettkampf, der Kampf, vielleicht auch dem Substantiv *dhānus*, *dhānvan*, n., der Bogen, zu Grunde liegt. Die obige Rigvedastelle würde also bedeuten: „Du hast, o Indra, die Schmähler getödtet.“ Sollte sich diese Etymologie des Flusses Ἀζινδάνας bestätigen, so würde sie von grossem Werth aus dem Grunde sein, weil sie in Karamanien ein halb iranisches, halb indisches Element voraussetzen liesse, insofern die Gutturalform Ἀζι nur auf sanskritarische, die Form *dan*, wenn sie = *dhan*, *han* ist, nur auf iranische Provenienz schliessen lassen würde, die rein iranische Form müsste *Ἀζινδάνα lauten, entsprechend der Zendform *azhi* = skt. *ahi*, Schlange.

Vor dem Regierungsantritt des Königs Kai Kobād waren Afrasiabs, des turanischen Eroberers Heere bis Zābulistan (Kābul) und Sīstan (Sedschestan) vorgedrungen. Nach dem Bundehesh, der Religionsencyclopädie der Sassaniden, kam Afrasiab auch

an den Fluss *Vacaêni*; wie Justi im Bundelesh 53, 13 für das wahrscheinlich verschriebene *Vadhaêni* oder *Vataëni* Westergaards corrigiren will (Beitr. z. alten Geogr. Persiens II, 13). Diesen Fluss sucht Justi ebenfalls im Gebiet des Hâmünsees. S. übrigens die Bundelesh-Stelle unten Abthlg. III in der Abhandlg über Suplan Sahadeva. Ich glaube, die Form *Vacaêni* durch eine Angabe des Procopius bestätigen zu können. Im *Bellum Gothicum* IV, 10 nämlich (*Corpus Script. Hist. Byz.* ed. Niebuhr, Pars II, Procopius T. II, pag. 504) berichtet der Byzantiner Folgendes: ἔστι δέ τις ἐν Πέρσαις Οὐαζαῖνη χώρα, ἀγαθὴ μάλιστα, οὗ δὴ πόλις Βηλαπατιῶν καλουμένη καλεῖται, ἐπὶ τὰ ἡμερῶν ὁδοῦ Κτησιφῶντος διεχουσα. Die 7 Tagereisen sind wohl nur eine zahlensymbolische Bezeichnung der weiten Entfernung der Landschaft *Vacaêni* von der Sassanidenhauptstadt Ktesiphon, ihre ausserordentliche Fruchtbarkeit würde vorzüglich zu Sedschestan passen; vgl. über dieselbe mein Iran und Turan pag. 131. Die Stadt *Belapatôn* oder *Bîlapatôn* ist mir nicht nachweisbar. Oder liegt im Namen dieser Stadt etwa das Chaldäerdorf *Bilabi* bei Amadia in den Vorbergen Kurdistan verborgen? Ueber dasselbe s. Ritter, Asien Bd. XI, 592. 594. Alsdann würde die Entfernung ungefähr stimmen und wir hätten in *Οὐαζαῖνη* (= *Vacaêni*) nur die Bestätigung eines nach dem Westen verpflanzten Namens *Vacaêni*, wenn nicht umgekehrt das östliche *Vacaêni* eine Verpflanzung des vielleicht ursprünglicheren westlichen ist.

Unter den vielen Flüssen, die den Namen *Rusâ* führen, erwähnt der Rigveda in dem berühmten Loblied auf die Flüsse X, 75, 6 auch eines solchen, der offenbar einen der Zuflüsse des Kâbulstromes bildet. Katalogsweise werden da hinter einander aufgeführt die Trishṭamayâ, die Susartu, die *Rasâ*, die Çvetyâ, dann die Sindhu mit der Kubhâ (dem Kâbulstrom), die Gomati (Gomal), die Krumu (der Kuram) und die Mehatnu. Ich glaube nun, die hier aufgeführte *Rusâ* aus folgender Stelle von Arrians Beschreibung des indischen Feldzugs Alexanders des Grossen

nachweisen und localisiren zu können. Arrian berichtet nämlich IV, 30, 5 (ed. Sintenis, T. II, pag. 60): Ἰσθμὸς δ' ἐκ τῆς πέτρας ἐς τὴν Ἀσσοαζηνῶν χώραν ἐμβάλλει. Die πέτρα ist die steil abfallende Südwestwand des Hindukush, der Fluss Ἰσθμὸς erinnert mit seinem Vorschlagsvocal an die iranische Form des Namens der Rasâ, nämlich *Aravîhâ*, *Arany*.

Aus Arrian wird uns auch der Flussname Ἰσθμὸς durchsichtig. Im Rigveda heisst der Fluss *Asiknî*, scheinbar ein Femininum von *asita*, schwarz. Aber offenbar liegt in *Asiknî* eine alte Volksetymologie für einen unverständlich gewordenen vorhergehenden Namen vor. Denn der heutige Name des Flusses *Tschinâb*, konnte niemals aus *Asiknî* hervorgehen, sondern stimmt vielmehr zu dem Namen, den die Griechen Alexanders hörten: Ἰσθμὸς. Der Anklang dieses Namens an griechisch ἰσθεῖν, heilen, ist sicher ganz zufällig. Hätten auch die Griechen den von ihnen gehörten Namen, wenn er *Asiknî* gelautet hätte, volksetymologisch in einen ihnen besser zusagenden Ἰσθμὸς umgewandelt, so ist doch nicht entfernt daran zu denken, dass ihnen die Inder darin gefolgt wären. Vielmehr ist anzunehmen, dass der umgekehrte Name Ἰσθμὸς in der That der echte, einheimische, bodenständige Name war. Dann erklärt sich auch der moderne Name *Tschinâb*, dessen zweite Sylbe einfach das persische *âb*, Wasser, Fluss ist und dessen erster Theil *Tschin* aus einem älteren *[A]kesin, [A]ksin wirklich hervorgehen konnte. Lautete aber der ursprüngliche, einheimische Name Ἰσθμὸς, so können wir uns nunmehr umsehen, welcher Provenienz derselbe gewesen sein mag. Nun berichtet Arrian in der Anabasis III, 8, 4 (und dann noch einmal III, 11, 4), in der Schlacht von Gaugamela seien mit den Medern unter dem Oberbefehl des Atropates auch die Kadusier, die Albaner und die Sakesiner gestanden: *ἕνεκαί τινος δὲ Μηδοῖς Καδοῦσιοί τε καὶ Ἀλβανοὶ καὶ Σακεσῖναι* und III, 11, 4: *καὶ Μηδοὶ ἔτι κατὰ τὸ δεξιόν, ἐπὶ δὲ Παρθυαῖοι καὶ Σάκαι, ἐπὶ δὲ Τάπουροι καὶ Ὑρκάνιοι, ἐπὶ δὲ Ἀλβανοὶ καὶ Σακεσῖναι, οὗτοι μὲν ἔστε ἐπὶ τὸ μέσον τῆς πάσης φάλαγγος*. Die *Σακεσῖναι*

erscheinen hier in der landsmannschaftlichen Heeresaufstellung der Perser als mit den Albanern und Kadusiern benachbart. Die Albaner sassen aber an den Mündungen des Kur und des Araxes, woselbst also auch die Wohnsitze der *Σαζεσίται* gewesen sein müssen. Erscheint nun *Ἀζεσίτης* als Flussname des Pandschab, so ist, nach Analogie der Provenienz der geographischen Namen des Pandschab aus dem iranischen Westen, in letztem Hintergrund aus den Südabhängigen des Kaukasus (vgl. die Wanderung der *Καρυπα-Κάσσιοι* in meinem Iran und Turan pag. 51—63), so ist der Schluss berechtigt, dass **Σαζεσίτης* wohl auch einen der Flüsse der Kur-Araxessenkung bezeichnet haben mag. Nehmen wir den Fluss *Ἀζεσίτης* auf der Insel Sicilien bei Thukydides IV, 25 hinzu, so haben wir eine fernere Analogie zu der Wanderung arischer Flussnamen aus Transkaukasien einerseits nach dem fernen Iran und Hindostan im Osten, andererseits nach Hellas und Grossgriechenland im fernen Westen, eine Wanderung, die ich an den Namen des Kur und Araxes schon 1884 in meiner als Vortrag erschienenen Abhandlung „Ueber den Ursitz der Indogermanen“ nachgewiesen habe. Die Form *Σαζεσίται* (resp. der Flussname **Σαζεσίτης*) erschiene alsdann als ursprüngliche, noch auf indogermanischer Lautstufe stehende, wogegen die Form *Ἀζεσίτης* im Pandschab und in Sicilien als Vertretung eines nach iranischem Lautgesetz bereits der Umwandlung des Anlauts *s* in *h* verfallenen **Hakesines*, dessen *h* dann, wie häufig ebenfalls noch eingebüsst worden wäre, zu betrachten sein würde. Dass aber iranische Flussnamen sogar in Hindostan vorkamen, beweist z. B. der Name des Nebenflusses des Ganges: *Ἀγόρατι* bei Arrian, Indica IV, 2 (s. Megasthenis Indica ed. Schwanbeck, pag. 107). Denn *Ἀγόρατις* oder *Ἀγόρατις* ist nur aus dem Namen der zarathustrischen Wassergöttin *Ahwâni* „Tochter des Ahura“ zu erklären, über welche ausführlich Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 24.

Unter den übrigen bis jetzt unerklärten Flüssen des Pandschab ist durch seinen vedischen Namen interessant der *Τούταπος*

bei Arrian, Indica IV, 9 (Megasthenis Indica ed. Schwanbeck pag. 108) *Τούταπος δὲ μέγας ποταμὸς ἐς τὸν Ἀκεσίνην ἐξιδιδοῖ*. Dieser Nebenfluss des Akesines repräsentirt nämlich nach meiner Ansicht das vedische Adjectiv *dūḷabha* von *dush+dabha*, vedisch gewöhnlich geschrieben *dūḷabha*. Ueber die Bildung des Wortes s. die Literatur der Sanskritgrammatiker in Böhlingk-Roths Sanskritwörterb., Bd. III, pag. 716. Das Wort wird übersetzt, schwer zu täuschen und ist Attribut des *Daksha*, der *Devās*, des *Agni* und *Varuṇa*'s. Der Name des Flusses ist wohl einfach aus dem selbstständigen Attribut eines Gottes hervorgegangen, wahrscheinlich des *Varuṇa*, der ja auch Gott der Gewässer ist, wobei dann die ursprüngliche Bedeutung dieses Attributes nicht mehr in Frage käme. Anhaltspunkte für diese Annahme könnte man in der ähnlichen Verwendung des Namens der „Tochter des Ahura“ zu dem Flussnamen *Ἀγρόραυς*, *Ἀγύραυς*, des *Ἀχινδάνα* als *Ahīhān* zur Benennung des karmanischen Flusses *Ἀχινδάρας* oder des *Bhagīratha* zur Benennung des Flusses *Βαγιάδας* in Karmanien oder der *Bhagīrathī* als Name der *Gangā* finden. In Rigveda II, 25, 8 figurirt das Attribut *dūḷabha* völlig für den Namen des Gottes *Varuṇa*:

*nāmaḥ purā te varuṇotī nūnām
utāparaṃ tuijāta bravāma |
tvē hī kam pūrvate nā cṛitāni
āpracutāni dūḷabha vratāni || 8 ||*

„Deinen Preis möchten wir aussprechen in Vergangenheit Gegenwart und Zukunft, Gewaltiger, denn in dir, o Schwerzütäuschender, als in einem Berge, beruhen die unerschütterlichen Satzungen.“

So auch Rigv. VII, 86, 4:

*kīm āga āsa varuṇa jyēshṭhaṃ
yāt stotāraṃ jighānsasi sākḥāyam |
prā tīm me voco dūḷabha svadhāvō
'va tvānenā nāmasā turā iyām || 4 ||*

„Was war doch, Varuṇa, die ärgste Sünde, dass du den Dichter, deinen Freund, mit Schlägen heimsuchst. Wohlان, sage mir das, Untrüglicher, Selbstherrlicher, ich möchte ohne Sünde eifrig mit Verehrung vor dich treten.“

Der Fluss wird hervorgehoben als *μέγας ποταμός*, es wäre also ganz gerechtfertigt, wenn derselbe den Namen des höchsten Gottes erhalten hätte. Bezüglich der Consonanz würde man im Griechischen eher **Λούδαφος* oder **Λούδαπος* erwarten, vgl. aber den mit *Τούταπος* zugleich aufgeführten Namen des Flusses *Κονδοχάτης*, in welchem schon Lassen und Schwanbeck (*Megasthenis Indica* pag. 35) die indische *Gandhukavatī* erkannt haben. Schwanbeck erblickt übrigens in *Τούταπος* die Çatadru, den Sedletsch (*Megasthenis Indica* pag. 33).

Die 7. Mündung des Indus führt bei Ptolemaeus VII, 1, 2 den Namen *Λωίβαρε*. Dieser Name entspricht, in präkritischer Abschleifung, dem Sanskritadjektiv *lavanāvārī* „salziges Wasser habend“. Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VI, pag. 520 führen mehrere Flüsse Namens *Lavanī* auf.

In „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 119 hatte ich gezeigt, wie die *Sitā* als alter Yaxartes, ähnlich wie die *Rasā*, nach dem Abzug der Sanskrit-Arier aus Iran, in Indien zum Himmelsstrom umgedeutet worden war. Es hatte sich uns dann ebendas. pag. 121 gezeigt, dass ein alter Name des Oxus einst *Vasu*, der Gute, gewesen sein muss, da in Firdusi's Schâhnâme der Oxus *Veh* heisst, der auf zend *Vaŋhu* = skt. *Vasu* zurückgeht. Als nun nach der Eroberung Indiens für diesen *Vasu* keine Anschauung, wohl aber noch mannigfache Erinnerung in der Heldensage vorlag, wurde auch dieser Strom *Vasu* zunächst auf die *Gāṅgā* bezogen, diese ehemalige Gangā aber ebenfalls im mythischen Himmelsstrom gesucht. Und so finden wir denn im Mahābhārata XIII, 3789 die *Vasor dhârâ*, den Strom des Guten (skt. adj. *vasu*, gut):

prasâdâ yatra sauvarṇâ Vasor dhârâ ca yatra ca |
gandharvâpsaraso yatra tatra yanti sahasradâ ||

„Wo die goldenen Gnadengeschenke und der Strom der Güter (die *Vasor dhârá*), wo die Gandharven und Apsarasen wandeln, da spenden sie tausendfältig.“ S. die Stelle in Böhtlingk-Roths Sanskritwörterbuch, Bd. VI, pag. 847. War der Oxus das Prototyp für die Gangâ gewesen, so zwar, dass alle Namen der Gaṅgâ ursprünglich auf den Oxus bezogen werden müssen, so führt nach meiner Auffassung in „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 123 auch *Alaka-nandâ*, ein anderer Name der Gaṅgâ, auf den *Arg* oder *Arag rud*, d. h. eben den Oxus zurück. Alsdann, wenn der Oxus in Urzeiten selbst den Namen *Gaṅgâ* gehabt hätte, würde es begreiflich sein, wenn alte Bibel-erklärer in demselben den Paradiesesstrom *Gihon* erkennen.

Endlich ein mythischer Fluss Altindiens! In des Palladius apokrypher Abhandlung de Bragmanibus in des Megasthenes Indica (ed. Schwanbeck pag. 158) spricht der Weise Dandamis zu Onesikrates: Ἀλέξανδρος δὲ θεὸς οὐκ ἔστιν εἰδῶς ἀποθνήσκειν πῶς πάντων ἐστὶ δεσπότης, ὃς οὐ παρήλθε ποταμὸν Τιβεροβοάμ, οὐδ' εἰς κόσμον ὅλον τὸν αὐτοῦ θρόνον τέθεικεν; καὶ Ἀλέξανδρος οὐδὲ ζῶν ἐν ἄδου οὐδέπω παρήλθεν, οὐδὲ τῆς μεσοπορείας ἡλίον οἶδε τὸν δρόμον, καὶ μεθορίοις καρυοφόροις συνθία (?). οὐδὲ γινώσκει αὐτοῦ τὸ ὄνομα. Ambrosius in seiner Paraphrase des Palladius (Megasthenis Indica ed. Schwanbeck pag. 158) giebt diese Stelle so wieder: *Alexander vero non est deus, quia et ipse moriturus est. Quemadmodum igitur potest esse omnium dominus, qui nondum Tyberoboam fluvium transfretavit, neque per totum mundum sedem suam locavit, non zonam Gadem transiit, non in medio orbis cursum solis aspexit?* In diesem eigenthümlichen Gespräch des Palladius liegen echt altindische Ueberlieferungen vor, unter denen uns aber nur der mythisch-geographische Name des *Τιβεροβοάς* und der historisch-geographische von *συνθία* beschäftigen sollen. „Euer Alexander kann nicht ein unsterblicher Gott sein, erklärt der Brahmane, denn er hat noch nicht über den Strom Tiberoboas gesetzt.“ Der *Τιβεροβοάς* oder *Tyberoboas*

war nach des Inders Glaubensansicht der die Welt der sterblichen Menschen von der der unsterblichen Götter trennende Weltstrom, eine Art indischen Okeanos, jenseits dessen Elysium und die Welt der Seligen beginnt. Wir kennen diesen Weltstrom und die sich an denselben knüpfende Vorstellung seiner Unübersetzbarkeit recht wohl als die Rasâ des Veda. In dem Zwiegespräch zwischen der Götterbotin Saramâ und den im dämonischen Zwitterschein schwankenden Panis jenseits der Rasâ fragen die Letztern die Saramâ sofort (Rigveda X, 108, 1): *kathâm rasâyâ atarah pâyânsi* „wie hast du über die Gewässer der Rasâ gesetzt?“ Die Frage setzt voraus, dies sei eigentlich gar nicht möglich. Die Unmöglichkeit, diesen als Weltmeer gedachten Weltstrom zu durchkreuzen, ergibt sich aus den Ausdrücken der lateinischen Paraphrase, die neben dem ihr zu Grunde liegenden Text des Palladius noch aus andern uns nicht erkennbaren Quellen geschöpft haben mag, aus den Ausdrücken: *transfretavit, non zonam Gadem transit*. Das Verbum *transfretare* bedeutet immer nur: übers Meer fahren, und die Fahrt über die Zone Gades hinaus, wenn sie zunächst auch nur eine Wendung ist, mit welcher der Lateiner sich den Weltstrom zurechtzulegen sucht, beweist wiederum, dass man sich den *Tyberoboas* als den, den Erdkreis umfließenden, Weltstrom Okeanos vorstellte, was wiederum mit der altindischen Vorstellung übereinstimmt, die Rasâ ströme rings um das bewohnte Festland der Erde herum, vgl. darüber mein Iran und Turan pag. 86.

Sehen wir uns nunmehr nach der Etymologie des Namens *Tyberoboas* um, so ergibt sich aus der lateinischen Form, dass ursprünglich für *Τιβεροβόας* gestanden haben muss **Τυβεροβόας*. Damit sind wir auf die richtige Fährte geleitet. Ich halte für das Etymon des Namens des Weltstromes *Tyberoboas* das vedische Adjektiv *tuṁṁrāva*, das auch in der erweiterten Form *tuṁṁrāvant* vorkommt. Es ist diese zweite Form, die dem Namen zu Grunde liegt. Das Adjektiv bedeutet nach Böhlingk-Roth Sanskritwörterb., Bd. III, pag. 372: mächtig brüllend, dröhnend,

nach Grossmann: mächtig tobend, zusammengesetzt aus dem Adverb *tuvī*, mächtig, stark. und *rava* von Wurzel *ru*. brüllen. Die Form *tuvīravant* steht nach Böhlingk-Roth für älteres *tuvīrava-vant* „mit mächtigem Gebrüll ausgestattet“ und diese ursprünglichere Form des Adjektivs ist es, die, wenn wir für das Suffix *vant* das dasselbe häufig vertretende kürzere Suffix *va* setzen, in der Form *tuvīrava-va* Sylbe für Sylbe dem vorauszusetzenden ursprünglichen **Τυβεροβοάς* entspricht. Das Adjektiv *tuvīrava* begegnet Rigveda X, 99. 6 und bezeichnet dort den Dāsa mit drei Köpfen (*trīcīrshan*), den Wetterdämonen Ahi Vritra. Im Liede X, 64, 4 und 16 ist es Attribut zu *kavi*, Dichter, Weiser. In Strophe 4 fragt der Liedverfasser:

kathá kavīs tuvīrāvān
kayá girá bṛīhaspatīr
vācīrūhate svrīktībhiḥ |

„Wie könnte wohl der weise, der mächtig dröhnende, mit welchem Liede Brihaspatir preisend erhoben werden?“

In der Rede des Dandamis erfordert nun noch die Bemerkung ihre Anflklärung: *οὐδὲ τῆς μεσοπορείας ἡλίον οἶδε τὸν δρόμον, καὶ μεθορίοις καροφάροις συνθία*: Alexander kenne weder den Lauf der Aequatorialsonne, noch die angrenzenden gewürzelkentragenden *συνθία*. Ich möchte in *συνθία* einen Ortsnamen erblicken, *Συνθία* schreiben und darin die Sunda-Inseln erkennen. Der zweite Theil des Wortes *θία* hätte wohl sein Analogon in *Ναγάδιβα* und *Σελέρδιβα*, Ceilon, *Iabadiu*, Java, oder den modernen *Malediven* und *Lakkadiven*, *diva* = skt. *dvīpa*, Insel. Die Stelle wäre wohl das älteste Zeugniß für den Namen der Sunda-Inseln, wie andererseits auch von einem Seeverkehr der Inder mit den östlichen Gewürzinseln.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Frage erheben, ob nicht für *Κατίγαρα* bei Ptolemaeus, worin man gewöhnlich die Stadt *Kanton* sucht, zu schreiben wäre *Κατίταρα*, das die regelrechte Vertretung des gewöhnlichen *Κασσιτέρα*, (*κατίτερος*, Zinn) wäre, der Kassiteriden, in denen ich in „Vom Pontus bis

zum Indus“ pag. 15—17 nach der Angabe des Stephanus von Byzanz die beiden Zinninseln Banka und Billiton nachgewiesen habe. Nach Ptolemäus soll *Κατίγαγα* unter dem 10. Grad südlicher Breite, also mit *Jabadiu*, *Sabadivae* unter demselben Parallel liegen, was doch, selbst wenn wir die bekannten Verzerrungsverhältnisse des ptolemäischen Weltbildes in Rechnung bringen, für Kanton unmöglich passen könnte, das bei Ptolemaeus etwa unter dem Parallel von Meroë, also 16° 25' nördlicher Breite, gesucht werden müsste. Unter dem 10° südlicher Breite setzt *Κατίγαγα* auch Kiepert in seinem Atlas antiquus auf der Erdtafel des Ptolemaeus an, im Lehrbuch der alten Geographie aber (pag. 44, § 44, Anm. 2) sucht er es merkwürdigerweise in der „Gegend der mittelalterlichen grossen Hafenstadt *Chan-fu* oder des heutigen *Hang-tschau-fu*, nahe südlich der Mündung des *Yang-tse-Kiang*.“

5. Eine falsche Namenslesart im Ammianus Marcellinus XXIV, 6, 12 (ed. Gardthausen, T. II, pag. 24).

Kaiser Julian rückte im J. 363 n. Ch. *cum Pigrane et Surenu et Narsaeo potissimis ducibus ad usque Ctesiphontis muros egit etc.* So nämlich liest der neueste Herausgeber des Ammian, ohne die Lesart *Tigrane* der Handschriften *bg a* zu würdigen. Ein *Pigranes* ist aber ein Uding, so sehr, wie es etwa ein **Turena* wäre. Offenbar liegt hier eine handschriftliche Verschreibung eines *T* in *II* vor, was auch sonst wiederkehrt. So begegnet im Itinerarium Ant. pag. 38: *Τιγαῦα (ἢ Πιγαῦα ἢ Πηγᾶα ἢ Πηγᾶβα)*, während in Plinius Hist. Nat. V, 2, 1, 21 *Tigauu castra* gelesen wird und Ptol. IV, 2, 26 *Tigauae*, Castell in Mauretanien, hat.

6. Der Stadtname Herakleia in Iran.

In der Nähe von Rhagae in Medien lag die Partherstadt *Ἡράκλεια*. An Herakles zu denken, verbietet der iranische

Charakter der Stadt, die gewiss schon bestand, bevor griechischer Einfluss nach Parthien reichte. Ich erblicke in *Ἡράκλεια* ein iranisches *Airyakálaya* = *Airyaka* + *álaya* „Wohnung der Arier“, Arierheim. Wahrscheinlich werden noch eine ganze Reihe anderer *Ἡράκλεια*, wenn nicht vielleicht alle, auf diese Etymologie zurückgeführt werden müssen. Vgl. *Πανθηλαῖοι* = *Pañcála* im Sinne von **panthi* + *álaya* „Meeranwohner“ in Vom Pontus bis zum Indus pag. 37.

7. Das karpatische Meer.

Bekanntlich heisst das karpatische Meer (*Καρπάθιον πέλαγος*) bei Herodot III, 45 einfach *Κάρπαθος*, welcher Name, als der unabgeleitete, offenbar der ältere ist. Das karpatische Meer reichte nach Strabon II, 5, 21 (ed. Müller pag. 102, 43 *Καρπάθιον (πέλαγος) μέχρι τῆς Ρόδου καὶ Κορίνθης καὶ Κύπρου καὶ τῶν πρώτων μερῶν τῆς Ἀσίας*) von der Ostspitze Kretas bis hinüber nach Kypros, nach andern allerdings nur bis Knidos. Reichte es nach Strabon bis Kypros, so bespülte es seiner ganzen Länge nach die Küsten karischer Niederlassungen, vom eigentlichen Karien bis hinüber nach Kilikien. Es wird demnach wohl auch sein Name aus karischem Sprachgut erklärt werden müssen. Die Karier aber waren (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 13) Arier, deren Sprache bald sanskrit-arische, bald iranische Elemente erkennen lässt. Von diesem Standpunkt aus ergibt sich dann für *Κάρπαθος* ein arisches *kara-patha*, das, wie die Form *Κράπαθος* (Ilias II, 676) für die Insel Karpathos beweist, bald das inlautende, bald das auslautende *a* von *kara* einbüßen konnte. Dann aber bezeichnete der Name *Κάρπαθος*, *Κράπαθος*, wenn wir in *kara* zendisches *kara*, der Fisch, und in *patha* das arische *patha* erkennen (vgl. *Çatupathā*, scil. Brähmaṇa, das Brähmaṇa der hundert Pfade) den „Pfad der Fische.“ Diese sehr poetische Benennung hat ihr entsprechendes Analogon im zendischen *vis-pathan*, der Weg der Vögel, von den höchsten

Berggipfeln, wo der Haoma (Soma) wächst (s. Justi Zendwörterb. pag. 277). Dieses Wort hat übrigens seine Vertretung schon im Rigveda, wo es (I, 25, 7) von Varuṇa, dem allwissenden Weltherrscher heisst:

*védâ yó vīnām padām
antárīkshēṇa pátatām |
védâ nârāḥ samudrīyaḥ ||*

„Er der den Pfad der Vögel kennt,
Der durch den Luftraum fliegenden,
Er kennt die Schiffe auf dem Meer.“

Der Name des Karpathengebirges hängt mit *Κάρπαθος* nicht zusammen, sondern gehört zum Namen der *Καρπί*, die die Südabhänge seiner nördlichsten Biegung bewohnten.

III. Centralasiatische und indische Landschaftsnamen.

1. Der See *Āra* der Kaushitakî-Upanishad und der Aralsee.

In der Beschreibung der Brahmawelt (*brahmaloka*) erwähnt das 10. Buch der Chandogya-Upanishad, deren Zergliederung zuerst Weber in den Indischen Studien, Bd. I, pag. 270 gegeben hat, als Mittel zur Erkenntniss des Allgeistes, des *brahman*, und folglich zur Erlangung der Brahmawelt, das *araṅyâyanam*, das In-den-Wald-gehen. Denn durch dasselbe erlangt man die beiden Seen *ara* und *nya*, welche in der Brahmawelt im dritten Himmel von hier (*trītiyaśyâm ito divī*) sind, ebenso wie das *airammadiyaṃ saras*, der *açvattha somasavana*, die *aparâjitâ pūr* des *brahman*, dessen goldener Palast *prabhu* (*vimitaṃ hiraṇmayam*).

Auch die Kaushitaki-Upanishad (s. Weber, Ind. Stud. Bd. I, pag. 396) weiss, dass die Welt des *Brahman* von einem See (*hrada*) Namens *Āra* umgeben ist, an dessen anderm Ufer die *verlorenen Stunden* (*yeshṭhâ muhûrtâ*) sich befinden, darauf folgt der *alterlose Strom* (*vijarâ nadi*, der, nach Çankara, dem Commentator, durch seinen Anblick jung macht), darnach der Baum *Ilya* (der nach Anquetil du Perron alle Früchte der Welt trägt), weiterhin die Stadt (*samsthânam*) *Sâlaḥjyam* (deren Helden Sâlabäume zu Bogensehnen haben), worin sich des *Brahman* Palast (*âyatanam*) *Aparâjitam* („unbesiegt“) befindet. Die weitere Beschreibung des Palastes hat hier für uns kein Interesse.

Die beiden Upanishad-Stellen scheinen mir mythisch-geographische Namen zu enthalten, deren Zurückführung auf die ihnen mit zu Grunde liegenden historisch-geographischen Anhaltspunkte einige werthvolle Bereicherungen der alten Geographie Centralasiens bieten wird.

Zunächst ist es der See *Ara* der Chandogya-Upanishad, der *Ára* der Kaushitaki-Upanishad, der unsere Aufmerksamkeit fesselt. Es scheint mir, dass der See *Airammadiya* nicht von den genannten Seen getrennt werden darf und dass in der Verbindung des *Ara* mit dem *aranyâyana* zwar unmittelbar wohl „*etymologische Spielerei*“, wie Weber sagt, aber doch noch etwas mehr gesucht werden muss. Die Form *Airammadiya* scheint mir nämlich die ursprünglichste Form zu sein, von welcher *Ara* und *Ára* nur die secundären Kurzformen wären. War aber *Airammadiya* die ursprünglichste Form, so verlangt dieselbe in erster Linie die Aufhellung ihres Etymons. Ich glaube nun, dass der *Airammadiya*-See ursprünglich eine rein mythologische Vorstellung war, die sich erst in späterer Zeit geographisch localisirte. Und zwar halte ich dafür, dass, wie die Inder bekanntlich ihr Land der Seligen oder auch das Schlaraffenland im Norden gesucht haben, in dunkler Erinnerung an die von ihnen auf dem Hochland von Iran und Turan verbrachte Jugendzeit, so auch sämtliche Namen des *brahmaloka*, wie sie die Chandogya- und Kaushitaki-Upanishad überliefern, soweit dieselben historisch-geographische Anklänge bieten, auf das Hochland von Iran und Turan gehören, ja zum Theil gar noch iranisch-zarathustrischen Ursprungs sind, demnach also durch brahmanisirte Iranier in die indische Tradition hineingedrungen sind. Und zwar — um nicht lange hinter dem Berg zu halten — erscheint mir der erst in der Chandogya-Upanishad und dann auch in der Anukramanikâ zum Rigveda auftretende Name des *Airammadiya sarus*, vollständiger noch der des *Airammadiya Decamuni* als nichts anderes als eine brahmanische Aneignung des *airyamu demâna*, der Wohnung des Genius des Gebets

des Avesta. Zunächst heisst es im Yasht Ardibihist (Spiegel, Avesta-Uebersetzg. Bd. III, pag. 38, 5): (Asha vahista) schlägt alle dem Angra-mainyus angehörigen Zauberer und Pairikas (Feen) durch Airyama, (der) von den Manthras (den Gebeten) ist der grösste der Manthras, der beste der Manthras, der schönste der Manthras, der allerschönste der Manthras, der starke der Manthras, der stärkste der Manthras, der feste unter den Manthras, der festeste unter den Manthras, der siegreiche unter den Manthras, der siegreichste unter den Manthras, der heilende unter den Manthras, der heilendste unter den Manthras.“ Sodann aber heisst es im Vendidad XXII, 22—24 (Spiegel Avesta-Uebersetzung Bd. I, pag. 266): „Dem Nairyo-çaṅgha liess sagen der Schöpfer Ahura-Mazda, Versammler! (Eile) hinweg, fliege dorthin zur Wohnung des Airyaman.“ Ganz entsprechend heisst es aber in dem Rigvedahymnus des Iraniers Avatsâra Kâçyapa Rigv. V, 44, 9: *samudrâm âsâm âva tasthe agrimâ* „im Samudra (Meere) hat das vorzüglichste dieser (Lieder) seinen Standpunkt.“ Das „vorzüglichste der Lieder“ ist aber eben auch im Rigveda wieder der *Narâçaṅsa*, „der Männer Lobpreis“, d. h. der von den Menschen durch Lieder gefeierte Gott des Lobgesangs, Agni, dessen Aufenthaltsort das Meer, sei es als Wolkenocean, sei es als irdisches Meer, schon ist wenn er als *Apâm napât*, als Enkel oder Nabel der Gewässer, gepriesen wird. Die Vendidad- und die Rigvedastelle sind demnach schon wegen ihrer grossen Uebereinstimmung in der von beiden besungenen Grundanschauung höchlich interessant. Nun aber bemerkt Spiegel in der Anmerkung zu der Vendidadstelle, nach Anquetil du Perron, der aus der unmittelbaren Parsentradition schöpfte, bezeichne *Airyama* eine Gegend, was Spiegel bestreitet. Demnach also hatte *Airyama demâna* für die Zarathustrier geographische Bedeutung, d. h. die Iranier hatten den ursprünglich rein mythologisch-allegorischen Begriff der „Wohnung des Gebets“ schon längst localisirt und zwar schon zu oder vor der Zeit, als derselbe in die Chandogya-Upanishad eindrang. Hatte aber *Airammediya* schon geogra-

phische Bedeutung zur Zeit der Chandogya-Upanishad, so konnte der *Airamādīya Devamuni* der Anukramanikā des Rigveda dieselbe ebenfalls schon haben. Zunächst ist freilich zu bemerken, dass der Rishi, der im Pañcaviṅṣa-Brahmana, wie wir gleich sehen werden, so heisst, unter die Liedverfasser des Rigveda und zwar Rigv. X, 146, nur in Folge des rein zufälligen Anklangs seines Namens an *Araṅyāni*, *araṅyāni*, die Anfangsworte dieses Hymnus an die Waldfee *Araṅyāni*, gerathen ist. Aber die Beziehung des Namens *Airamāda Devamuni* auf dies zufällig anklingende Wort des Rigveda, zusammen mit der Auflösung des Namens *araṅya* in die beiden Seen *Ara* und *Nya* in der Chandogya-Upanishad beweist, wenn sie auch an und für sich gewiss weiter nichts als in der That nur „etymologische Spielerei“ ist, dass zur Zeit der Chandogya-Upanishad, wie wahrscheinlich schon zur Zeit der Anukramanikā des Rigveda, ein See, Namens *Ara* bekannt war, auf den man diese Beziehung machen konnte. Wenn nun aber der Rishi *Devamuni* im Pañcaviṅṣa-Brāhmaṇa (s. die Stelle in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 169) *Tura* genannt wird, (also „Turanier“) dieser *Tura Devamuni* aber (s. ebendas. pag. 164—167) identisch ist mit dem *Tura Kāvasheya* des Çatapatha-Brāhmaṇa, der selbst wieder nur ein Enkel ist des Rishi *Kavasha Ailūsha*, dessen Name den Abkömmling des *Ilibiça*, resp. eines *Ili-viça*, eines Ili-Anwohners, bezeichnet, so wird es nicht zu kühn sein, den See *Ara*, *Āra*, als Kurznamen des *Airamādīya-saras* oben in Turan und zwar im Aralsee zu suchen. Bezeichnete das *Airamādīyaṇi saras* aber ursprünglich nur die „Wohnung des Gebets,“ nur *airya-ma demāna*, als Wohnung des Agni oder Aryaman, so begreift sich nun auch die von Weber, Ind. Stud., Bd. I, pag. 399, Anm. aus der Vājasaneyi-Saṃhitā XI, 76 (ed. Weber pag. 345) herbeigezogene Bezeichnung des Agni als *Irammāda*, sowie die Stelle Pāṇini III, 2, 37, wo der Scholiast *irammodo* mit *meghajyotiḥ*, nach Böhlingk-Roth „Wetterleuchten oder Blitz“ wiedergibt. Zweifellos ist dieser späte *Irammāda* nicht, wie der

Scholiast zur obigen Vājasaneyi-Stelle will: *irayā annena mādyati tṛipyati tushyati* „sich der Speise erfreuend“ aufzufassen, sondern ganz einfach als Sautraform von *Aīrammada*, als künstlich erschlossene Homunculusbildung. Die Sanskrit-Arier des Rigveda haben den Aralsee höchst wahrscheinlich schon lange gekannt. Das Rigvedalied X, 136, 5 lautet:

vātusyāçvo vāyoh sakhātho devēshito mūnih

ubhāu samudrāv ā ksheti yāç ca pūrva utāparaḥ || 5 ||

„Des Windes Ross, Vāyu's Freund, von den Göttern gesendet, der Muni, wohnt in beiden Meeren, im östlichen und im westlichen.“

Ich habe nun schon in „Iran und Turan“ pag. 7 gezeigt, dass hier an „Wolkenmeer“ nicht entfernt zu denken ist, sondern dass in dieser Stelle augenscheinlich vom Kaspischen Meer als dem westlichen (*āpara*), vom Aralsee als vom östlichen (*pūrva*) Meere die Rede ist. Der auch hier wieder oder vielmehr hier schon auftretende *Devamuni*, nämlich als *devēshito muniḥ*, ist niemand anders als der Götterbote, *devānām dūtāḥ*, (s. Rigv. III, 54, 19; V, 26, 6; VI, 15, 9; X, 137, 3), Agni als Blitzgott.

Galt den Sanskrit-Indern der ältesten Vedenzeit der Aralsee für das östliche Meer, das Kaspische Meer für das westliche, so konnte diese Bezeichnung nur von Stämmen ausgegangen sein, die in der Mitte zwischen beiden Meeren gewohnt hatten, also am untern Laufe des ehemals in das Kaspische Meer einmündenden Oxus oder, wie ein Theil der Sagartier (s. mein Iran u. Turan pag. 73) an der Bay von Karabogas. Diese Orientirung musste dann auch von den in Chorasan nomadisirenden Stämmen angenommen werden und konnte sich traditionell, wenn auch nur noch völlig unverstanden und rein mythisch geworden, bis in die spätere Sanskritliteratur weiter vererben. Denn nur so ist eine von Weber, Ind. Stud., Bd. I, pag. 399 Anm. mitgetheilte Stelle der sehr späten Märchensammlung *Kathāsaritsagara* XVIII, 225. 226. 342. 343 zu erklären, nach welcher am andern Ufer des östlichen Meeres ein Fluss *çītodā* fliesse. hinter

welchem auf dem Berge Udaya ein *siddhikshetram*, *siddhadhâman*, ein „Land der Seligen“ sei. Schon Weber hat a. a. O. auf die Stellen der Griechen und Römer hingewiesen, die diesen Fluss, den sie *Sile* nennen, gekannt haben müssen, wie denn auch der Name des Yaxartes, von dem hier die Rede ist, das skythische *Silis*, wieder an den, wie Weber a. a. O. beibringt im Râmâyana *çailodâ* genannten nördlichen Strom anklingt, dessen Wasser lebende Wesen zu Stein macht, denn die *çailodâ* giebt im ersten Theil ihres Namens nur die gesteigerte Form eines *çila* oder *çila*. Die *çitodâ* ist die von Minayeff bei den Buddhisten entdeckte *Sidâ* für sanskritisches **Siddhâ*, die ich im Vishṇupurâṇa als *Sitâ* nachgewiesen habe. S. „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 117—119. Es ist kurzum die *Rasâ* des Rigveda. Wenn diese, wie des Ktesias Σιδῆ (s. „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 119) so feines Wasser hat, dass nicht einmal eine hineinfallende Pfauenfeder darin untersinken würde, so stimmt das zu der Durchsichtigkeit des Wassers der Raihâ im Bahrâm Yasht 29, wo es vom Fisch Karômaçya heisst: „der sieht, wenn etwas von der Dicke eines Haares in die fernufrige, tiefe, mit tausend Teichen versehene Raihâ fällt.“ Solches feines, durchsichtiges Wasser führt eben nur ein Paradiesfluss, denn sein Wasser ist eben das Wasser des Lebens, daher wird denn auch der Name des Flusses, *Sitâ*, ursprünglich sicher *Sintha*, *Sidhâ*, hinübergedeutet in *siddhi* „Vollendung, Seligkeit“, *siddha* „vollendet, selig“ und erzählt, hinter dem Flusse *çitodâ* (*çitâ* für *sitâ*) liege das *Siddhikshetram* oder *Siddhadhâman*, das „Land der Seligen“ auf dem *Udaya*, dem Berge des „Sonnenaufgangs.“ Dieser Paradiesfluss, die *Sitâ*, *çitâ*, Σιδῆ, *çaila*, *Silis* ist derselbe wie der „alterlose Strom“ (*vijarâ nadî*), dessen Anblick wieder jung macht. Der Paradiesfluss kann aber durch eine Verschiebung der religiösen Anschauung zum Höllefluss werden und so sehen wir denn aus der *Rasâ* auch einen Strom *Vaitaranî* („die schwer zu überschreitende“) hervorgehen „in dessen kochenden Fluten die Bösen versinkend in die darunter befindliche

Welt des Yama mit ihren verschiedenen Höllenstufen gelangen, wo ihrer arge Schmerzen harren.“ S. darüber die Stellen aus dem Rāmāyaṇa und Mahābhārata bei Weber, Ind. Stud., Bd. I. pag. 399 Anm.

Eine verschwommene, durch Assimilation und Volksetymologie dem sanskritischen Sprachbewusstsein vermittelte, mythisch-geographische Vorstellung glaube ich auch in der *Aparājītā pūr* der Chandogya-Upanishad, der Stadt *Sārajyam* der Kaushitaki-Upanishad wahrnehmen zu dürfen. Beide haben einen wunderbar prächtigen, goldenen Palast des Brahman. In der Stadt *Sārajyā* möchte ich doppelten Anklang an reale historisch-geographische Existenzen erkennen. Einerseits nämlich könnte der Name auf die hyrkanische Stadt *Sale* deuten, die uns Amianus Marcellinus Lib. XXIII, 6, 52 (ed. Gardthausen T. I., pag. 331) kennen lehrt. Sodann aber könnte die Erinnerung an diese hyrkanische Stadt noch verschmolzen sein mit derjenigen an die Stadt *Rhagae*, *Raji*, an den Südabhängen des Alburs. Wenn dieser Anklang richtig gedeutet ist, so erscheint dann auch der Sinn, der dieser Volksetymologie von *Sārajya* zu Grunde liegt: „Salbäume zu Bogensehnen habend“ verständlich im Hinblick auf die Mächtigkeit des parthischen Bogens, auf die damit angespielt wird. Aus *Aparājītā* scheint mir ein iranisches **arāji* herausgelesen werden zu müssen. Und zwar möchte ich darin die Stadt *Raji*, nämlich *Rhagae*, im Avesta auch *Ragha*, erkennen. Dass die Sanskrit-Arier des Veda dieselbe gekannt haben, ist mir schon in „Iran und Turan“ pag. 119 wahrscheinlich geworden. Dort residirte, gewiss in einem ähnlich glanzvollen Palast wie die medischen Könige in dem von Ekbatana, Zarathustra, d. h. ein Priesterfürst, der im Tempel des Ahura Mazda dem höchsten Gotte gewiss in derselben Weise diente, wie der oberste Magier dem Bel in dessen grossem Tempel zu Babylon. Auf die Aehnlichkeit dieses Tempels mit der Vorstellung des Götterberges Meru habe ich in „Iran u. Turan“ pag. 226 aufmerksam gemacht. Den Namen *Araji* für *Raji*

kann ich bis jetzt nicht belegen, dass er aber möglich war und zweifellos auch noch wird nachgewiesen werden können, geht mir hervor aus der Lesart Ῥαγαῖς für den acc. plur. Ῥάγας, Rhagae, bei Strabon ed. C. Müller, Lib. XI, 9, 1, pag. 441, 22. Ich leite den Namen Ῥάγαι nicht mit Strabon ab von der griechischen Wurzel ῥήγνυμι und den vielen dort stattfinden sollenden Erdbeben, sondern, mit Rücksicht auf die bedeutungsvolle Lesart Ῥαγαῖαι, von dem Wandernamen *Arang* = zend. *Arañhâ*, *Rañhâ*, wie denn auch Neriosengh denselben durch *Râga*, *Raṅga* wiedergibt. S. Spiegel, Avesta-Uebersetzung Bd. II, pag. 212. Bewährt sich meine Erklärung von vedisch *Araji* = Araxes, nämlich *Arang*, Oxus, in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 124—125, so ist ein Schritt gethan, um **Araji* in *Aparâjitâ*, *Sâlajya* als iranische Spielform von *Raji* = zendisch *Rhagha*, Ῥάγαι erkennen zu dürfen. Oder deutet *Sâlajyam* auf die Stadt *Zarendsch*? S. Iran u. Turan pag. 123.

Ueber den *açvattha somasavana*, d. h. über den mythisch-geographischen Zusammenhang des *Açvattha devasadana*, des Göttersitzes *Açvattha* des Atharvaveda mit dem Berg der Offenbarungen im Avesta, nämlich mit dem *Açnavanta-Sabelân*, habe ich ausführlich gehandelt in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 73—83.

Ueber die „Verlorenen Stunden“ (*yeshîhâ muhûrtâ*) und den Paradiesbaum *Ilya*, in welchen beiden naturmythische und ethisch-kosmogonische Vorstellungen mit mythisch-geographischer Beimischung vorliegen, bei anderer Gelegenheit. Die den „Verlorenen Stunden“ zu Grunde liegende Vorstellung ist zwar aus rein ethischen Seelenstimmungen erwachsen, hat aber, wie ähnliche Vorstellungen anderer Völker, zugleich mythisch-geographische Gestalt angenommen und bezeichnete zweifellos irgend eine Gegend des fernen Nordwestens von Iran, wohin sich die Sehnsucht des sich seiner Urheimat später nur noch dumpf erinnernden Sanskrit-Ariers wehmuthsvoll zurückschwang. Den fern von seiner verlorenen Heimat, dem geheiligten Wohnsitz

der halbgöttlichen Urväter seines Geschlechts, unsicher umherwandernden Sanskrit-Arier mögen wohl Empfindungen beschließen haben, wie sie Freiligrath den nach Amerika auswandernden Schwarzwaldbauern aus der Seele gelauscht hat:

„Wie wird das Bild der alten Tage
Durch eure Träume glänzend wehn,
Gleich einer stillen frommen Sage
Wird es euch vor der Seele stehn.“

2. Die *Ἄβιοι* des Homer als *Ἄριοι*.

„Nachdem Zeus (in Ges. XII der Ilias) durch Begünstigung der troischen Waffen einen Erfolg herbeigeführt hat, der ihm für ein Mal zu genügen scheint, wendet er, wie zur Erholung, seine Augen vom Kampfplatze ab und auf einige wegen ihrer Frömmigkeit von den Göttern geliebte thrakische Völkerschaften.“ (Fäsi) II. XIII, 1—7:

*Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν Τρωῶς τε καὶ Ἐκτορα νηυσὶ πέλασσει,
τοὺς μὲν ἕα παρὰ τῆσι πόνον τ' ἐχέμεν καὶ διζῆν,
νωλεμέως, αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπεν ὅσσε φαιινῶ,
νόσφιν ἐφ' ἵπποπόλων Θρηγκῶν καθορώμενος αἴαν
Μυσῶν τ' ἀγχεμάχων καὶ ἀγανῶν Ἰππημολγῶν
γλακτοφάγων, Ἀβίων τε, δικαιοτάτων ἀνθρώπων.
εἰς Τροίην δ' οὐ πάμπαν ἔτι τρέπεν ὅσσε φαιινῶ.*

Diese Homerstelle ist insbesondere dadurch merkwürdig, dass sie die einzige ist, in welcher der Gesichtskreis Homers nach dem hyperboreischen, nordpontischen Europa erweitert erscheint. Der Blick des Zeus schwebt von den Thrakern nordwärts zu den Mösern, von diesen zu den rossemelkenden Skythen im Norden des Pontus und von diesen noch weiter bis zu den nach Asien hinein nomadisirenden Abiern. Dass hier nämlich unter den Mysern nicht die asiatischen Myser, sondern nur die europäischen Möser an der Donau verstanden werden dürfen, hat schon Posidonius eingesehen, auf welchen sich Strabon VII.

3, 2 (ed. C. Müller pag. 245, 3S ff.) beruft, indem er der vorliegenden Iliasstelle eine eingehende Betrachtung widmet, aus welcher wir nur den Schlusssatz (pag. 246, 27) hervorheben: *δεῖν δὲ ἐν τῇ [τρισαί] δεκάτῳ [Ἰλιάδος] ἐγγράφειν ἀντὶ τοῦ Μυσῶν τ' ἀγγεμάχων [Μοισῶν τ' ἀγγεμάχων]*. Strabon kommt noch an verschiedenen Stellen seines Werkes auf diese merkwürdige Homerstelle zurück, ohne indessen zur Erklärung derselben neues Material von Bedeutung beizubringen. Auf die *Μυσοὶ Καπνοβάται* des Posidonius kommen wir in einer eigenen Skizze zu sprechen.

Die *Ἰππημολγοὶ γαλακτοφάγοι* erklärt Strabon a. a. O. pag. 249, 42—45 mit Recht als Skythen, indem er sich auf die vereinzelt Hesiodstelle bei Eratosthenes beruft:

Αἰθίοπας τε Λίγυς τε ἰδὲ Σκυθᾶς ἰππημολγούς.

Die *Ἀβιοὶ* fasst Strabon rein rationalistisch als Epitheton ornans der *Μυσοὶ*, als welche nämlich im Wittwerstand, der Frauen sich enthaltend, ohne heimischen Herd und auf Wagen lebten, d. h. also ein Leben führten, das kein Leben sei (*τοὺς ἀβίους δὲ τοὺς χήρους [οὐ] μᾶλλον ἢ τοὺς ἀνεσίους καὶ τοὺς ἀμαξοίους δέξαιτ' ἂν τις*), was er dann nach andern Zeugnissen auf die Geten bezieht.

Die *Ἀβιοὶ* begegnen uns dann von Homer weg nicht wieder bis bei Arrian, der, Lib. IV, 1 (ed. Sintenis, Bd. II, pag. 3) erzählt, Alexander der Grosse habe von Samarkand aus eine Gesandtschaft an die, Abier genannten, Skythen jenseits des *Τάναϊς* geschickt, denselben seine Freundschaft anzubieten, in Wahrheit aber, dieselben bezüglich ihrer militärischen Leistungs- und Widerstandskraft insgeheim auszukundschaften: *Οὐ πολλὰς δὲ ἡμέραις ὑστερον ἀφικνουῦνται παρ' Ἀλέξανδρον πρέσβεις παρὰ τε Σκυθῶν τῶν Ἀβίων καλουμένων (οὓς καὶ Ὅμηρος δικαιοτάτους ἀνθρώπους εἰπὼν ἐν τῇ ποιήσει ἐπήνεσεν· οἰκοῦσι δὲ ἐν τῇ Ἀσίᾳ οὗτοι αὐτόνομοι, οὐχ ἥμισια διὰ πενίαν τε καὶ δικαιοσύνην) καὶ παρὰ τῶν ἐκ τῆς Εὐρώπης Σκυθῶν, οἳ δὲ τὸ μέγιστον ἔθνος ἐν τῇ Εὐρώπῃ ἐποικοῦσι· καὶ τοῦτοις δὲ πέμπει Ἀλέξανδρος τῶν ἐταίρων κ. τ. λ.*

Die ziemlich allgemeine Annahme, die hier genannten Abier am Yaxartes beruhten nur auf der Verwechslung mit den homerischen Tanaisanwohnern, scheidet offenbar an der hier offenbar ganz absichtlich gemachten Unterscheidung zwischen den europäischen und den asiatischen Skythen, und die specielle Versicherung, die asiatischen Skythen würden Abier genannt (*Σκυθῶν τῶν Ἀβίων καλουμένων*), beweist, dass wir es hier mit einer positiven, nicht verwechslungsweise phantastischen, ethnologischen Angabe zu thun haben, sondern mit einer solchen, die sich verwerthen lässt.

Nun sassen nach Ptolemaeus VI, 14, 14 und Plinius VI, 19 am Yaxartes Skythen, die *Ἀριακῆαι* hiessen, d. h. also *Aryaka* = *Arya*, Arier. Als solche *Ἀριοι* möchte ich Homers und Arrians *Ἀβιοι* auffassen, insofern sich das *ρ* in *Ἀριοι* in Folge verweichelichter Aussprache in *ν*, resp. *β* verwandelt hätte. Für diesen Vorgang wäre wohl aus den Prâkritgrammatiken reiches Material herbeizuschaffen. Dieselben stehen mir aber gegenwärtig nicht zur Verfügung. Doch scheint mir für die Vedensprache der Uebergang eines auslautenden *r* in *ν* durch das Sûtra Pâninis VI, 113 erwiesen, wo es heisst: *ato ror aplatâd aplate* und für die Lehre, es könne ein auf *a* folgendes *r*, wenn nämlich *a* nicht gedehnt sei, durch den Vocal *u* ersetzt werden, beweisbar. Wenn nämlich das Beispiel aus dem Veda angeführt wird: *chi susrotâ 3 atra snâhi*, „komm herbei, schönfliessender, bade dich hier,“ so steht hier *susrotâ* zunächst für *susrotau*, dieses aber für den Vocativ *susrotar*. In Wirklichkeit aber wird die Aussprache gelautet haben *susrotav*, nicht *susrotau* und nur aus dem dann ins folgende *a* von *atra* hinüber gezogenen *u*, resp. *ν*, wird sich dann die Dehnung *â 3* erklären lassen.

3. Die Landschaften *Ἀσπίωνο* und *Τουριοίαν* in Baktriana.

Strabon kennt in dem von den griechischen Herrschern in Centralasien eroberten Baktriana zwei Landschaften *Ἀσπίωνο*

und *Τουριοῦαν*, deren Lage er leider nicht genauer angiebt und die von den Parthern dem Eukratides wieder abgenommen worden seien. Die Stelle XI, 11, 2 (ed. C. Müller pag. 443, 17) lautet: οἱ δὲ κατασχόντες αὐτήν (Βακτριανήν) Ἕλληνες καὶ εἰς σατραπείας διηγήκασιν, ὧν τὴν τε Ἀσπιώνου καὶ τὴν Τουριοῦαν ἀφίρηγντο Εὐκρατίδην οἱ Παρθυαῖοι. Ueber *Ἀσπιώνο* ist meines Wissens noch keine Deutung gewagt worden. Was aber *Τουριοῦαν* betrifft, so wird man wohl allgemein der Aeusserung C. Müllers, des Herausgebers des Strabon pag. 1017 zu pag. 443, 17, bezüglich früherer Deutungen zustimmen: *Cum nostro Τουριοῦαν hodiernam Turan regionem vix recte componit Burnouf citante Lassenio in Ind. Alterthskde, T. I, pag. 14.* Wenn wir uns aber der augenscheinlich analog gebildeten Städtenamen auf *ααν*, *οαα* in Parthien erinnern als *Ἀρτακαῦαν πόλις* bei Isidor von Charax, *Ἀρταζόαα* bei Arrian, *Artacoana* bei Plinius, *Ἀρταζάνα* bei Ptolemaeus, so ergibt sich das *οῦαν* von *Τουριοῦαν* als zweifellos identisch mit dem *ωνο* für *οανο* in *Ἀσπίωνο*. Nun bezeichnet das sanskritische diesem *οαα* entsprechende *vana* (im Zend nur erhalten *vana* in der Bedeutung Baum und W. *van*, schützen, lieben), ursprünglich die Wonne, die Lust, den Baum, Wald, aber auch ganz allgemein (s. Böhtlingk-Roths Sanskritwörterb., Bd. VI, pag. 667, g) Aufenthaltsort (nach den Lexicographen *geha, nivāsa ālaya*), sodass, wenn *Ἀρταῖοι* ein Ehrenname der Perser ist und bei Stephanus Byzantinus *ἤρωες* bedeutet, wenn ferner nach Hellanikus *Ἀρταία* Persien bezeichnete, alsdann *Ἀρταζόαα* und seine Analoga nur bedeuten kann entweder „Heroenlust, Heldenwonne“ oder „Perserheim.“

So wird nun auch *Ἀσπίωνο*, das etwa für zendisches **αϋπ-vana* steht, nichts anderes als „Stutenlust“ bedeuten, wobei wir uns an die nisaeischen Gefilde zu erinnern haben, die zwischen Margiana und Baktriana gelegen haben sollen, ungeheure Stutereien, in welchen nach Strabon jahraus jahrein sechzigtausend Rosse geweidet haben sollen.

Aehnliches bedeutet *Τορριούαν*, es setzt ein iranisches **turivana* voraus. Mit dem dürftigen Sprachschatz des uns erhaltenen Avesta reichen wir nicht aus, sondern müssen auch hier zum Sanskrit greifen. was übrigens um so weniger gewaltsam ist, als, wie ich in Vom Pontus bis zum Indus pag. 93 nachgewiesen habe, die Sprache der Parther spezifisch sanskrit-arische Elemente in sich barg. Nun bedeutet W. *tur* im Skt. eilig sein, vorwärts drängen, rennen, davon kommt ein Adjektiv *tura*, rasch, vgl. Rigr. X, 96. 7: *harî turâ*, die beiden raschen Falben. Böhlingk-Roth allerdings stellen das Beispiel unter 3. *tura*, vermögend, kräftig, überlegen Bd. III, pag. 361. Wie nun von *turaṅga* (= *turam* + *ga*, raschgehend), m. das Pferd, ein Feminin *turaṅgî*, die Stute gebildet wird und im Zend neben *açpa*, das Ross, ebenfalls ein Femininum auf *i*, *açpî*, die Stute, erscheint, so möchte ich auch von *tura* im Sinne von *turaṅga* ein Femininum **turî*, die Stute, ansetzen, das zwar allerdings noch nicht nachweisbar, aber möglich ist. Alsdann bezeichnet auch *Τορριούαν* „Stutenlust,“ *Ἰππόβοτος*.

4. Die *Κομιῆσαι* und der Edelstein *gomeda*.

Ammianus Marcellinus kennt Lib. XXIII, 6, 60 (ed. Gardthausen T. I, pag. 332) an der Grenze von Serica einen Berg Namens *Comedus*. Die Stelle lautet: *His* (den Städten Alexandria Cyreschata und Drepsa) *contigui sunt Sacae natio fera, squallentiâ incolens loca soli pecori fructuosa, ideo nec civitatibus culta cui Ascanimia mons imminet et Comedus*. Wahrscheinlich von diesem Berge benannt war das Volk der *Comedi*, das Ptolemaeus VI, 13, 3 kennt als *ἡ ὄρεινὴ* oder *φάραγξ Κομιδῶν*. Es waren also Saken, die dem Berge den Namen gaben; ob auch die *Κομιῆσαι* selbst Saken waren, ist nicht festzustellen, ist aber, wenn die nachfolgenden Zusammenstellungen sich bewähren, wohl unwahrscheinlich.

Ich erblicke zunächst in *Κομιῆσαι* das Sanskritwort *gomeda*,

d. h. *go+meda* „Kuhfett“, „eine Art Edelstein.“ „Er wird im Himälaya und am Indus gefunden und ist von weisser, rother, gelblicher und blauer Farbe.“ Böhlingk-Roth im Sanskritwörterb., Bd. II, pag. 811. Die Zusammenstellung der beiden Wörter hat keine Schwierigkeit, denn die Vertretung eines indisch-persischen anlautenden *g* durch griechisches *z* kehrt z. B. wieder in *Κομητης* für den *Gau-mâta* der persischen Keilinschriften S. Keiper, Les noms perso-avestiques pag. 36.

Nun verzeichnet Ptolemaeus VI, 16, 2 auch ein Gebirge *Ἄννιβα ὄρη* in Serica und VI, 16, 4 ein entsprechendes Volk der *Ἄννιβοι* im nördlichsten Serica, das offenbar ebenfalls vom Gebirge den Namen hatte. Kiepert verlegt sie in den Altai. Das Gebirge *Anniba* kennt auch Ammianus Marcellinus a. a. O., cap. 64 (ed. Gardthausen T. I, pag. 333): *appellantur* (in Serica) *autem ibidem montes Anniba et Auzacium et Asmira et Emodon et Oporocorra*. Der Name *Auzacium* ist vielleicht verschrieben für **Aizacium* und würde dann erinnern an den iranischen Bergnamen *Aezakha* des Avesta, über welchen zu vergl. der Abschnitt über die indo-iranischen Bergnamen. Der Name *Oporokorra* ist ganz zweifellos verschrieben für das durch indische Quellen bezeugte *Ἰπποροζορρα*, *Uttarakuru*, wobei das *rr* des griechischen Namens verlesen worden ist für ein *π*. Der Name *Asmira* erinnert an den indischen *Ameru*, der auch durch des griechischen Historikers Theognis Zeugnis (s. *Fragmenta historicor. Graecor.* ed. C. Müller, T. IV, pag. 131, 10), als *Ἄσμιρος*, d. h. *Μηρός* = *Meru* festgestellt wird. Auch der Name *Anniba*, *Ἄννιβα* klingt arisch und zwar klingt an das sanskritische adj. *sânnibha*, ähnlich. Nun bedeutet nach Böhlingk-Roths Sktwb. a. a. O. *gomedu-sannibha*, m., angeblich den Namen einer Pflanze = *dugdhapâshâna*. Dieses Wort bedeutet aber selbst nur den Milchstein „daher bei Wilson (im englischen Sanskritwörterbuch) die Bed. *Chalcedon* oder *Opal*.“ Wäre es nun nicht gedenkbar, dass entweder der Name des Gebirges *Ἄννιβα* in regelrechter iranischer Vertretung der Kurzname sein könnte für ein *gomedasannibha*-Gebirge? oder

ist in der Quelle des Ptolemaeus ein **Κομηδαννιβα* als zwei Namen verlesen worden, die dann von ungefähr auf *Serica* vertheilt worden wären?

Ferner: ist es gedenkbar, dass die in den Belurdagh verlegten *Κομη̄δαι* etwa durch Vermittelung eines allerdings nicht nachweisbaren skt. **kumîdin* den *Kimîdin* des Veda, einer Gattung barbarischer Wesen, zu Grunde lägen?

5. Die Maraphier und Maspier Herodots.

Als der junge Kyros den Abfall der Perser von der medischen Herrschaft vorbereitete, wendete er sich an die Pasargaden, Maraphier und Maspier. Herodot I, 125: *ἔστι δὲ Περσέων σὺνὰ γένεα, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ὁ Κῦρος συνάλισε καὶ ἀνέπεισε ἀπίσασθαι ἀπὸ Μήδων· ἔστι δὲ τὰδε, ἐκ τῶν ὄλλοι πάντες ἡριέεται Πέρσαι, Πασαργάδαι Μαράφιοι Μάσπιοι κ. τ. λ.* Von diesen drei Stämmen sind bis jetzt nur die Pasargaden für die historische Forschung verwendbar gewesen. Ueber die Maraphier und Maspier herrscht noch tiefes Dunkel. Weder Stein noch Bähr wissen mit denselben etwas anzufangen. Der Name begegnet aber bei Herodot wieder IV, 167. Dort wird erzählt, dass Aryandes, des Darius Oberbefehlshaber von Aegypten, zum Feldherrn der aegyptischen Landmacht ernannt habe Amasis *ἄνδρα Μαράφιον*, zu dem der Seemacht, Badres, einen Pasargaden von Geschlecht. Hier haben wir also wieder dieselbe Combination von Maraphiern und Pasargadern, die auf die höchsten Reichsämter Anspruch haben. Was Stephanus von Byzanz bringt, ist nichtssagend: *Μαράφιοι, ἔθνος ἐν Περσίδι, ἀπὸ Μαραφίου βασιλέως*. Keiper (Die Perser des Aeschylus pag. 89) bemerkt zu diesem *Μαράφιος* mit Recht, dass daraus „erhellt, dass die Griechen nach ihrer Weise sofort einen Heros eponymus für das Volk erfanden.“ Dieser König *Μαράφιος* soll dann nach einem Eustathius-Schol. zur Il. II, 400, 432 Sohn des Menelaos und der Helena gewesen sein. Da jedoch dieser

Μαράφιος nach einer andern Lesart *Μαροράφιος* heisst, so gehört er offenbar in einen ganz andern Zusammenhang und hat mit den Maraphiern gar keine Berührung. Dagegen ist es wieder von hohem Werth, wenn, wie Keiper a. a. O., pag. 88—89, aus dem Namen *Μάραφης* in dem interpolirten Vers in des Aeschylus Persern 778 und aus des Hellanicus (frg. 164) *Μαροφίας* schliesst, einer der mit Darius verschworenen sieben Männer „nach einheimischer persischer Tradition“ auch ein *Μαράφιος* gewesen sein muss. Wenn Kyros zum Aufstand wider die Meder nicht auf die Maraphier verzichten konnte, so durfte unter den sieben Mitverschwoenen des Darius der Maraphier ebenso wenig fehlen. Denn die *Μαράφιοι* waren die Bewohner der Stadt und Landschaft Merw, im Avesta *Μόουρι*, deren Parsiform *Marav* offenbar älter ist als die Zendform. Ueber *Marav* und die verwandten Formen s. Justi Zendwb. pag. 235.

Unter den *Μάσπιοι* will Stein die *Μακα* der Keilinschriften verstehen, wozu auch nicht der allergeringste Grund vorhanden ist. Vielmehr sind diese *Μάσπιοι* nur der Kurzname für die Bewohner der sehr wichtigen Provinz Sedschestan, für die *Ἀριμάσπαι* oder *Ἀριάσπαι*, über welche ich in Vom Pontus bis zum Indus pag. 139 gesprochen. Diese Besitzer „folgsamer“ oder „vorzüglicher Pferde“ waren die hochangesehenen *Ἐνεργέται* im südlichen Drangiana, die sich, der Sage nach, schon vor Alters um den Gründer des persischen Reiches, um Kyros, verdient gemacht hatten (s. Iran u. Turan pag. 131). Arrian in der Anabasis III, 27, 4 (ed. Sintenis, Bd. I, pag. 207) bemerkt ausdrücklich, sie seien vor Alters Ariaspai genannt worden (*τοὺς πάλαι μὲν Ἀριάσπας καλουμένους*). Dass dieser Stamm neben den Pasargaden und Maraphiern im persischen Reiche das höchste Ansehen genossen hat, geht auch daraus hervor, dass ein Sohn des Königs Artaxerxes II *Ἀριάσπης* hiess und auch der Vater der Atossa, der Gemahlin Darius I. diesen Namen hatte, also ein Ariasper war. Diese Ariaspern Drangianas heissen aber (bei Diodor und Stephanus von Byzanz) auch Arimaspen, wie sich

uns in der Besprechung der am Pluton (Zarinmand = Hilmend) wohnenden Ἀριμάσποι in Aeschylus Prometheus 806 in Vom Pontus bis zum Indus a. a. O. ergeben hatte.

6. Die Landschaften Ararat und Qaniratha.

Nach der armenischen Volksetymologie, die uns der armenische Geschichtsschreiber Moses von Khorni (500 n. Chr.) aufbewahrt hat, soll der Name *Ararat*, der schon in der Bibel, wie bei den Armeniern, eine Provinz und zwar alles Land in dem grossen Thalkessel des mittleren Araxes bezeichnet, *Arayi-arat*, *Arae macula*, bezeichnen, weil dort in der Urzeit eine grosse Schlacht vorgefallen sei, in welcher Arams, des Königs von Armenien Sohn Ara, der durch seine Schönheit und seine Liebe zu Semiramis sagenberühmt ist, gefallen sei. S. Spiegel, *Eranische Alterthskde*, Bd. I, pag. 145, 736. Schon Spiegel bemerkt aber an letzterer Stelle, dass ihm die durch das ältere Zeugniß der Bibel besser verbürgte Form *Ararat* alterthümlicher und ursprünglicher erscheine als die armenische Form *Ayrrarat*. Gleichwohl scheint mir auch diese armenische Form werthvoll, indem sie mir, in Verbindung mit der biblischen, ein ursprüngliches **Aryarat* anzudeuten scheint. Mit einem solchen aber gelangen wir zu dem kappadokischen Königsnamen Ἀριαράθης, wofür auch Ἀριάραθος vorkommt. Der Name Ariarathes, der in einer langen Abfolge die Könige von Kappadokien und der umliegenden armenischen Provinzen bezeichnet, scheint mir, wie eben das armenische *Ayrrarat* und das biblische *Ararat* bezeugen, ursprünglich nicht den Herrscher, sondern das Reich bedeutet zu haben, sodass demnach der Name des Reiches für den des Herrschers diene, wie z. B. in Arrian der indische Fürst Abisares von Taxila gewöhnlich selbst nur als Taxila, Τάξιλης, auftritt. Der Name Ἀριάραθος würde demnach ein iranisches *Arya-ratha* bedingen. Was bedeutet nun aber *Arya-râtha*? Denn so muss der Name Ἀριαράθης nach Justi's Bemerkung im

Zendwb., pag. 253 gelesen werden. Offenbar verbietet das lange *a* von *râtha* in *-ράθης* eine Beziehung zu *ratha*, Rad, das sonst in iranischen Eigennamen vielfach als erster oder zweiter Theil eines Compositums benutzt wird, vgl. die Namen *Dârayaŕ-ratha*, *Frâyaŕ-ratha*, *Skârayaŕ-ratha*, *Aghraê-ratha* im Avesta (Keiper, Les noms propres perso-avestiques pag. 2S). Zur Aufklärung dieses iranischen *ratha* (*râtha*) müssen wir das Sanskritwort *ratha* zu Hülfe nehmen. Nämlich 2. *ratha* bei Böhlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch, Bd. VI, pag. 255, das von *W. ram*, sich freuen, kommt und „Behagen, Ergötzen, Lust“ bedeutet. Es tritt auch im Veda nicht selbständig auf, sondern nur im Compositum *ratha-jî*, adj. Zuneigung gewinnend, lieb-reizend, einem Attribut oder Namen der Apsaras im Atharvaveda VI, 130, 1, woneben in derselben Stelle (s. dieselbe weiter unten Abschn. VI, Die Zauberwelt des Atharvaveda) das Patronymicum *râthajîtheyî*. Dann aber tritt *ratha* im Sinne von „Behagen, Lust“ auf in dem Substantivum *manoratha*, m. (*manas*+*ratha*) (B.-R., Sktwb. V, 533—534), Wunsch (Herzensfreude), nach Massgabe des Adj. *manorama*, den Sinn erfreuend, reizend, schön. Der Name *Ararat*, armenisch *Ayrarat*, kappadokisch *Ἀριά-ραθός*, *Ῥαταράθης* bezeichnet demnach im Allgemeinen das Land Kappadokien und das obere Araxesbecken um den Berg Ararat als „des Ariers Lust und Heim.“

Dieselben Gesichtspunkte werden uns bei der Aufhellung von *Qaniratha* leiten müssen. *Qaniratha* ist nach dem Bunde-hesh (s. Spiegel, Einleitung zu Bd. III seiner Avestaübersetzung pag. LIII, ferner Justi Zendwb, pag. S7) Bezeichnung der specifisch iranischen Mittelwelt, umfassend Erân, Turân, Mázenderân, Cinaçtân (China), Rûm (das byzantinische Reich), Çind (Vorderindien) und Turkeçtân. Stets heisst es im Avesta: *bâmî*, das glänzende. Das Centrum dieser iranischen *οἰκουμένη* ist der Meru (s. Spiegel, Er. Alterthskde, Bd. I, pag. 203). Der Meru aber ist, wie wir (s. Iran u. Turan pag. 60) gesehen haben, der Demâvend. Nur unter dieser Voraussetzung wird uns verständ-

lich, wenn es im Mithra-Yasht 67 (s. Spiegel, Avesta-Uebersetzg. Bd. III, pag. 89—90) heisst: „Den Mithra . . . preisen wir . . . der mit einem auf himmlische Weise geschaffenen Wagen mit hohen Rädern fortfährt aus dem Kareshvara (Welttheil) Arezahi hin zum Kareshvara Qaniratha, dem hohen [vielmehr: dem glänzenden], verbunden mit passenden Rädern und mit der Majestät, der von Mazda geschaffenen, mit dem Siege, dem von Ahura geschaffenen.“ Da nun das Kareshvara *Arezahi* nach Paul de Lagarde (Beitr. zur baktr. Lexicographie pag. 5—10) die Stadt und Provinz *Erizay* oder *Erêz* in Akilisene ist, so wird Qaniratha ursprünglich das Dschebâl, Medien, gewesen sein. Den Namen leitet Justi a. a. O. mit Recht ab von zendisch *qaini*, glänzend, von W. *gan*, glänzen, die selbst wieder auf eine ursprüngliche W. *svan*, glänzen, hinweist, wovon aber im Sanskrit nichts, wohl aber im Griechischen sich Spuren werden nachweisen lassen. Bezüglich *ratha* scheint Justi a. a. O. im Zweifel zu sein. Nach der oben citirten Stelle im Mithra-Yasht ist es wohl nicht zweifelhaft, dass schon der Verfasser desselben an Zusammenhang von Qaniratha mit *ratha*, Wagen, gedacht hat und Spiegel äussert in der Anmerkung zu der betreffenden Stelle, dass es nicht ganz unmöglich wäre, „dass das hier genannte Rad ebenso ein Symbol der Herrschaft sein soll, wie bei den indischen Cakravartins oder Weltherrschern.“ Ueberlegen wir uns aber den Sinn des Compositums *Qaniratha* als Namen eines grossen Kareshvara, als Name einer ungeheuren Ländermasse, so wird uns für *ratha*, das doch nicht ursprünglich schon einen symbolischen Sinn haben konnte, sondern in das er erst allmählig hineingetragen wurde, kein anderes Etymon übrig bleiben, als das für *Ararat*, *Ayrarat*, Ἀράρατος, Ἀραράτης gewonnene und *Qaniratha* wird ursprünglich nichts anderes bedeutet haben als die „Heimstätte des Glanzes“, als die Stätte nämlich, wo die arische Majestät sich niedergelassen hat, wie es ja auch die obige Stelle des Mithrayasht andeutet. Ist es erlaubt, bei *Kungrat*, der alten Stadt an der Einmündung des Oxus in den Aralsee,

an eine Localisation des mythisch-geographischen Begriffs *Qaniratha* zu denken? Sollte vielleicht auch der Name *Bhagîratha*, *Bhajêratha*, *Βαγράδας*, *Βαγόραζος*, den wir sonst als „Götterwagen“ deuten, nicht eher im Sinne von „Götterlust“ aufgefasst werden dürfen? Wie der Begriff „sich über etwas freuen, seine Lust an etwas haben“ übergehen kann in den des „wohnens“, beweist das Verhältniss der W. *van*, lieben (vgl. skt. *vanas* Lust mit lat. *Venus*) zu Wunn und Weid.

7. Die Insel Panchaia als Bengalen.

Diodor V, 41—47.

„Nachdem wir das nach Westen sich neigende und das nach Norden sich erstreckende Land, sodann aber die Inseln des Weltmeers durchgangen haben, wollen wir nun auch über die Inseln im Süden handeln, die im Meere des nach Osten sich neigenden und an das sogenannte Kedrosien angrenzenden Arabiens liegen. Das Land wird von vielen Dörfern und namhaften Städten bevölkert und von diesen liegen die einen auf beträchtlich hohen Dämmen, die andern sind auf Hügeln oder in Ebenen gebaut. Die grössten von ihnen haben kostbar eingerichtete Königsburgen, eine Menge Einwohner und ansehnliche Besitzthümer. Das ganze Land strotzt von Vieh jeder Art, ist fruchtbar und bietet dem Weidevieh reiche Weiden. Viele das Land durchströmende Flüsse bewässern dasselbe reichlich und fördern das Wachsthum der Früchte zur Reife. Desshalb hat es auch, Arabien den Vorrang ablaufend, in Folge seiner Vorzüge den jenem eigenen Zunamen erhalten, es wird das glückliche genannt. Gegenüber den Vorsprüngen dieses Küstenlandes liegen mehrere Inseln, von welchen drei der Erwähnung werth sind, die eine davon heisst die Heilige (*Ἱερά*), auf welcher die Beerdigung der Todten nicht gestattet ist, auf die andere, die nahe daran, nämlich nur sieben Stadien davon entfernt liegt,

bringen sie die Körper der Verstorbenen, die sie des Begräbnisses würdigen. Die heilige Insel ist aller andern Früchte baar, dagegen bringt sie eine solche Fülle von Weihrauch hervor, dass sie damit den ganzen Erdkreis zu gottesdienstlichen Zwecken versorgt. Sie erzeugt auch eine Masse Myrrhen verschiedener Art und verschiedene Gattungen der andern Räucherprodukte, die einen reichlichen Wohlgeruch gewähren. Die Natur aber und die Zubereitung des Weihrauchs ist folgende; Es ist ein Baum von geringer Grösse, dem Aussehen nach der aegyptischen Akanthusstaude ähnlich, während die Blätter des Baumes denen der sogenannten Weide (*ἰρέα*) gleichen, die auf demselben wachsende Blüte ist goldfarben, der aus derselben gewonnene Weihrauch wird durch Einschnitte thränenartig abgezapft. Der Myrrhenbaum ist dem Mastix ähnlich, sein Laub enthält aber einen feineren und dickeren Saft, er wird angezapft, nachdem man die Wurzeln rings herum blosgelegt, von denen, die in gutem Erdreich gewachsen sind, wird zweimal jährlich Saft gewonnen, im Frühling und im Sommer. Der rothe, der im Frühling gewonnen wird, kommt zuerst, in Folge des Thauens, der im Sommer gewonnene ist weiss. Die Frucht des Dornstrauches sammeln sie und gebrauchen sie zu Speisen und Getränken, sowie als Heilmittel gegen Durchfall.

Das Land wird unter den Eingeborenen vertheilt, der König erhält den Hauptantheil und von dem Fruchtertrag der Insel den Zehnten. Die Breite der Insel soll gegen zweihundert Stadien betragen. Es bewohnen die Insel die sogenannten Panchaier, diese exportiren den Weihrauch und die Myrrhe ins Ausland und verhandeln dieselben den Kauffahrern der Araber, von denen diese Waaren wieder andere kaufen und nach Phönicien, Coelesyrien, sogar nach Aegypten ausführen. Schliesslich werden dieselben aus diesen Gegenden durch Kaufleute über den ganzen Erdkreis verbreitet.

Es gibt nun aber noch eine andere grosse Insel, die von der vorgenannten dreihundert Stadien entfernt ist, im östlichen

Theile des Weltmeeres liegt und dieselbe wohl um viele Stadien an Grösse übertrifft. Von dem östlichen Vorgebirge derselben soll man Indien wegen der Grösse des Zwischenraumes in duffigen Umrisen erkennen. *Panchaia* enthält viele Merkwürdigkeiten, es bewohnen dasselbe zunächst als Ureingeborene die sogenannten *Panchaier*, sodann eingewanderte *Oceaniten*, *Inder*, *Skythen* und *Kreter*. Es giebt auf derselben eine namhafte Stadt, mit Namen *Panara* (*Πανάρα*), ausgezeichnet durch Wohlstand. Die Bewohner derselben heissen Verehrer des dreieinigen Gottes (*τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου*), sie allein sind die Herren der Einwohner des Landes *Panchaia* und stehen unter keinem König. Sie stellen aber jährlich drei Regenten (*ἄρχοντας*) auf. Diese sind zwar nicht Herren über Leben und Tod, dagegen haben sie die Gerichtsbarkeit über alles Uebrige. Aber auch diese übertragen die wichtigsten Angelegenheiten den Priestern. Von dieser Stadt etwa sechzig Stadien entfernt ist der Tempel des dreieinigen Gottes, derselbe liegt in einer Ebene und wird wegen seines Alters, der Kostbarkeit seiner Ausstattung und der Schönheit seiner Umgegend höchlich bewundert. Die Ebene um das Heiligthum wird von Bäumen mancherlei Art beschattet, nicht allein von Fruchtbäumen, sondern auch von den andern, die den Blick zu entzücken vermögen. Sie ist überreich an durch ihre Grösse hervorragenden Cypressen, Platanen, Lorbeerbäumen und Myrten, da der Ort eine Fülle fliessender Gewässer hat. Denn nahe dem Tempelhain entspringt eine Süsswasserquelle von solcher Grösse, dass sie einem schiffbaren Flusse den Ursprung giebt. Da das Wasser desselben nach vielen Richtungen hin vertheilt wird und diese bewässert, so spriessen über die ganze Ebene hin dichtverschlungene Baumgruppen, in welchen sich während der Sommerhitze zahlreiche Männer aufahlten, zahlreiche Vögel von mancherlei Art und verschiedener Farbe nisten, die mit ihrem Gesang grosses Vergnügen gewähren, ferner mannigfaltige Blumengärten und viele Wiesen von mancherlei Grasarten und Blumen, sodass dieselben durch ihre Pracht des

Anblicks der einheimischen Götter würdig erscheinen. Auch giebt es da gewaltige Palmbäume, die verschiedenartige Früchte tragen, ferner viele Nüsse von Fruchtbäumen, die den Eingeborenen den reichlichsten Genuss gewähren. Ausser diesen giebt es auch viele Weinstöcke von mancherlei Art, die, in die Höhe ragend und mannigfaltig verschlungen, zu jeder Jahreszeit den bereitwilligsten Genuss bieten. Der bemerkenswerthe Tempel besteht aus weissem Stein, ist zweihundert Fuss hoch und ebenso breit als hoch. Er wird gestützt durch hohe und mächtige Säulen mit kunstvollen Bildwerken in erhabener Arbeit. Auch giebt es da Götterbildnisse hervorragender Art und mannigfaltiger Kunst, die durch ihre ungeheure Grösse in Erstaunen versetzen. Rings um den Tempel haben ihre Wohnungen die die Götter bedienenden Priester, von welchen der ganze Tempeldienst besorgt wird. Vom Tempel weg ist auch eine Rennbahn gebaut worden, die vier Stadien lang und ein Plethron (100 Fuss) breit ist. Zu beiden Seiten der Rennbahn stehen grosse Kupferkessel von viereckiger Basis. Am Ende der Rennbahn hat der obengenannte Fluss seine heftig sprudelnden Quellen. Das denselben entströmende Wasser ist merkwürdig weiss und süss, und denen, die es brauchen, der Gesundheit des Körpers sehr zuträglich. Dieser Fluss (*ποταμός*) heisst aber Sonnenquelle (*ἡλίου ἕδωρ*). Die ganze Quelle fasst ein Quai von kostbarem Stein (*κρηπίς λιθίνη πολυτελής*) ein, der sich zu beiden Seiten des Flusses vier Stadien lang hinzieht. Bis zum äussersten Ende des Quais ist der Ort Niemandem ausser den Priestern zu betreten erlaubt. Die darunter liegende Ebene ist auf zweihundert Stadien den Göttern geheiligt und die aus derselben zu den Opfern führenden Zugänge zerstören sie. Hinter der vorgenannten Ebene liegt ein hoher Berg, den Göttern geheiligt, Namens Thron des Uranos (*Οὐρανοῦ δίφρος*) und der Dreieinige Götterberg (*Τριπέλιος Ὀλυμπος*). Sie erzählen nämlich die Sage, vor Alters habe Olympos, der über den Erdkreis herrschte, sich gern an diesem Orte aufgehalten und von der

Höhe desselben den Himmel und die Gestirne unter ihm betrachtet, dann sei derselbe später der Dreieinige Götterberg (*Τριφύλιον Ὀλυμπον*) genannt worden, weil die Bewohner am Fusse desselben aus drei Völkern beständen, dieselben hiessen nämlich Panchaier, Okeaniten und Doer (*Δόροι*), die später unter Ammon (*Ἄμμων*) vertrieben worden seien. Ammon soll nicht allein das Volk in die Flucht geschlagen, sondern auch ihre Städte *Dôa* (*Δόα*) und *Asterusia* erobert und von Grund aus zerstört haben. Die Priester sollen auf diesem Berge alljährlich ein Sühnopfer mit grosser Feierlichkeit darbringen. Zwischen diesem Berge und dem Lande Panchaia soll es eine Menge verschiedenartiger Thiere geben, denn es habe viele Elephanten, Löwen, Leoparden, Antilopen und viele andere Thiere verschiedener Art, die sowohl nach ihrem Aussehen als ihrer Stärke Erstaunen erregten. Diese Insel hat auch drei bedeutende Städte, *Hyrakia* (*Ἰρακία*), *Dalis* (*Δαλίδς*) und *Okeanis* (*Ὀκεανίδς*). Das ganze Land sei fruchtbar und habe eine Fülle verschiedenartiger Weinreben. Die Bewohner desselben seien kriegerisch und bedienten sich in ihren Kämpfen altväterischer Waffen. Der ganze Staat sei in drei Stände eingetheilt, den ersten Rang nähmen bei ihnen die Priester ein, zu denen auch die Künstler gehörten, den zweiten Stand bildeten die Ackerbauer, den dritten die Krieger, zu denen auch die Hirten gehörten. Die Priester seien die Leiter von Allem, indem sie sowohl die Streitigkeiten schlichteten, als auch in souveräner Weise die öffentlichen Angelegenheiten besorgten. Die Bauern, die das Feld bestellten, brächten die Früchte zu gemeinsamem Besitz zusammen und wer sich von ihnen im Feldbau am meisten ausgezeichnet zu haben scheine, empfangen bei der Vertheilung der Früchte einen auserlesenen Ehrenantheil, wobei von den Priestern der erste, der zweite und die übrigen bis auf zehn ausgewählt würden, zur Aufmunterung der andern. Ganz auf dieselbe Weise wie diese übergaben auch die Hirten die Opferthiere und das andere Vieh dem öffentlichen Schatz, sowohl nach Massgabe der Zahl als des Gewichts und

zwar mit aller Genauigkeit. Denn insgemein dürfe keiner Privateigenthum besitzen, ausser Haus und Garten, alle Erzeugnisse und alle Einkünfte nähmen die Priester in Beschlag, die dann Jedem das ihm Zukommende gerecht und billig zutheilten, nur erhielten die Priester das Doppelte. Sie trügen weiche Kleider, da es bei ihnen Schafe gebe, die sich durch die Weichheit ihrer Wolle vor andern Schafen auszeichneten. Sie tragen aber auch Goldschmuck, nicht allein die Weiber, sondern auch die Männer, um den Hals Perlbänder, um die Arme Spangen, an den Ohren ähnlich wie die Perser herabhängende Ringe. Sie trügen Schuhe von gewöhnlicher Art, aber auch solche von buntgestickten Farben. Die Krieger, die regelmässigen Sold erhielten, bewachten das Land, indem sie sich auf Festungen und Lager vertheilten. Ein Theil des Landes leide nämlich unter den Räubereien wegenger und gesetzloser Menschen, die diese Ackerbauer fortwährend durch hinterlistige Ueberfälle bekriegten. Die Priester selbst ragen an Luxus und allem Comfort und Glanz der Lebensführung hoch über die andern empor, denn sie tragen leinene, durch ihre Feinheit und Weichheit ausgezeichnete, zuweilen aber auch aus der weichsten Wolle bereitete Kleider, ferner haben sie auch golddurchwirkte Mützen (*uίρας*). Als Fussbekleidung tragen sie bunte, kunstreich verfertigte Sandalen. Ebenso tragen sie Goldschmuck, wie die Weiber, ausser Ohrgehänge. Sie beschäftigen sich hauptsächlich mit gottesdienstlichen Angelegenheiten, sowie mit den Hymnen und Lobliedern auf die Götter, indem sie mit Gesang die Thaten derselben und ihre den Menschen erwiesenen Wohlthaten darstellen. Die Priester erzählen die Sage, ihr Geschlecht stamme aus *Kreta* und sie seien von Zeus nach Panchaia geführt worden zur Zeit, da Zeus, als er noch unter den Menschen lebte, den Erdkreis regierte. Und sie bringen dafür Beweise aus ihrer Sprache an, indem sie zeigen, dass sich in derselben viele kretische Ausdrücke erhalten hätten. Ihre Verwandtschaft und Liebe zu denselben (den Kretern) hätten sie von den Vorfahren überkommen, indem die Sage von der-

selben immerfort auf die Nachkommen überliefert worden sei. Sie pflegen auch Aufzeichnungen darüber vorzuweisen, von welchen sie sagen, dass Zeus dieselben gemacht habe, zur Zeit, als er noch, unter den Menschen weilend, den Tempel gründete. Das Land besitzt Metallreichthum an Gold, Silber, Kupfererz, Zinn und Eisen. Diese alle dürfen nicht aus der Insel exportirt werden, auch dürfen die Priester unter keinen Umständen aus dem geheiligten Land fortreisen. Wer aber einen, der doch aus dem Lande reiste, trifft, hat das Recht, denselben zu tödten. Weihgeschenke aber, goldene und silberne, zahlreiche und grosse, sind den Göttern aufgestellt und im Laufe der Zeit ist die Menge der geheiligten Weihbilder ausserordentlich gross geworden. Die Pforten des Tempels tragen bewunderungswürdige Kunstarbeiten aus Silber, Gold und Elfenbein, sowie Schnitzereien aus wohlriechendem Holz. Das Lager des Gottes hat sechs Ellen Höhe, vier Ellen Breite, ist massiv golden und zum Theil mit Kunstarbeiten geschmückt. In der Nähe steht auch der Tisch des Gottes, der an Grösse und sonst an Kostbarkeit dem Lager nahe kommt. In der Mitte des Lagers erhebt sich eine grosse goldene Säule, die Schriftzeichen trägt, welche bei den Aegyptern heilig genannt werden und in denen die Thaten des Uranos und des Zeus, und nach diesen diejenigen der Artemis und des Apollo, die von Hermes beschrieben sind.“

Im sechsten Buch kam Diodor wieder auf die Insel Panchaia zu sprechen. Leider sind uns aber aus demselben nur Auszüge in des Eusebius Präparationes evang. 2 erhalten geblieben. Wir geben dieselben, ihrer Wichtigkeit wegen, nach Bekkers Text (T. I, pag. 503—504) ebenfalls vollständig:

„Euhemeros wurde, nachdem er Freund des Königs Kasander geworden war, von diesem beauftragt, für denselben einige königliche Geschäfte und grosse Reisen ins Ausland auszuführen. Derselbe erzählt nun, er sei nach Süden ins Weltmeer ausgefahren. Er hätte sich im glücklichen Arabien eingeschifft und die Fahrt mehrere Tage durch den Ocean fortgesetzt. Da sei

er denn zu grossen Meerinseln gelangt, als deren eine die Insel Namens Panchaia, hervorrage. Er habe gesehen, wie die Einwohner derselben, die Panchaier, sich durch Frömmigkeit auszeichneten und durch die Art, wie sie die Götter mit überaus prachtvollen Opfern und bedeutenden silbernen und goldenen Weihgeschenken ehrten. Die Insel sei den Göttern heilig, und enthalte manches Bewunderungswürdige, sowohl in Bezug auf Alterthümlichkeit als künstlerische Arbeit, worüber wir zum Theil schon in den vorhergehenden Büchern berichtet haben. Auf derselben erhebe sich auf einem hohen Hügel der überaus heilige Tempel des Dreieinigen Gottes (*Διὸς Τριφυλίου*), von diesem gegründet zu der Zeit, als er, selbst noch unter den Menschen weilend, König des ganzen Erdkreises war. In diesem Tempel stehe eine goldene Säule, auf welcher mit Panchaischen Buchstaben die Thaten des Uranos, Kronos und Zeus übersichtlich beschrieben seien. Nach dieser Inschrift sei Uranos ein gerechter (*ἐπιεικής*), wohlthätiger (*εὐεργετής*) und der Bewegung der Gestirne kundiger Mann gewesen, der auch die himmlischen Götter (*οὐράνιοι θεοί*) zuerst mit Opfern geehrt habe. Deshalb sei er denn auch Uranos zubenannt worden. Von seiner Frau Hestia habe er zu Söhnen gehabt Titan und Kronos, zu Töchtern Rhea und Demeter. Kronos sei nach Uranos König gewesen, habe Rhea geheirathet und den Zeus, die Hera und den Poseidon gezeugt. Dann habe Zeus das Reich des Kronos übernommen, Hera, Demeter und Themis geheiratet, von der ersten habe er die Kureten zu Kindern gehabt, Phersephone von der zweiten und Athene von der dritten. Er sei nach Babylon gekommen und von Belus gastfreundlich aufgenommen worden, hernach sei er auf die im Ocean liegende Insel Panchaia gekommen und habe seinem Grossvater Uranos einen Altar gegründet. Von dort sei er dann durch Syrien gekommen zu *Kasios*, der damals König gewesen sei, woher auch das Gebirge *Kasion* seinen Namen habe. Darauf sei er nach *Kilikien* gekommen und habe den Landesfürsten Kilix im Kriege besiegt. Er

sei auch zu den meisten andern Völker gekommen und von allen geehrt und zum Gott erhoben worden.“

Dieser Reisebericht des Euhemerios von Messene, desselben, der durch die nach ihm benannte Theorie der Mythenklärung, des Euhemerismus, eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, ist schon von den Alten aufs heftigste angegriffen worden. Nach Strabon II, 4, 2 (ed. C. Müller pag. 86, 18) ist dem Euhemerios allerdings mehr Glauben zu schenken, als dem (durch seine Seereisen an die Nordsee ebenfalls berühmt gewordenen) Pytheas, da Euhemerios doch wenigstens nur in Ein fremdes Land, nach Panchaia, geschifft sei. Eratosthenes dagegen nenne den Euhemerios einen Lügner und wolle eher dem Pytheas Glauben schenken (*φησὶ δ' οὖν ὁ Πολύβιος . . . πολὺν δέ φησι βέλτιον τῷ Μεσσηνίῳ (Εὐήμερῳ) πιστεύειν ἢ τούτῳ (Πυθέῳ). ὁ μὲν τοι γὰρ εἰς μίαν χώραν τὴν Παγκαίαν λέγει πλεῖσαι Ἐρατοσθένους δὲ τὸν μὲν Εὐήμερον Βεργαῖον καλεῖν, Πυθέα δὲ πιστεύειν*). Und so ist denn auch bis zu dieser Stunde des Euhemerios Panchaia nach dem Vorgange Strabons VII, 3, 6 (ed. C. Müller pag. 248, 43) zu den durchaus fabelhaften Ländern gerechnet und mit den antiken Berichten über die Hundsköpfe, Brustäugler und Einäugler auf Eine Linie gestellt worden. Das einzig halbwegs Positive, was uns von den Alten noch über Panchaia berichtet wird, ist die Meldung des Plinius Hist. Nat. VII, cap. 56 (197), die Erfinder der Goldschmelzung seien nach einigen Thoas und Eaclis in Panchaia gewesen (*auri metalli et conflaturam Cadmus Phoenix ad Pangaeum montem, ut alii, Thoas et Eaclis in Panchaia, aut Sol Oceani filius, cui Gellius medicinae quoque inventionem ex melle assignat*). Dass hier noch Cadmus als Phoenix genannt wird, hängt verwechslungsweise zusammen mit des Plinius Bericht Hist. Nat. X, cap. 2, der Vogel Phoenix trage sein Nest nach Panchaia in die Stadt der Sonne und lege es dort auf dem Altar nieder. Wir kennen diese Sage aus Herodot II, 73, nur dass wir durch Plinius um die werthvolle Mittheilung bereichert werden, die Sonnenstadt Heliopolis, die Herodot

nach Arabien verlegt, sei in Panchaia. Wir werden bei anderer Gelegenheit auf diesen Vogel Phoenix zurückkommen.

Den römischen Dichtern kam das wunderbare Land Panchaia zur mosaikartigen Ausschmückung ihrer Gedichte sehr gelegen. Tibullus verwendet es als das Land, das reich an theuern Waaren sei (Lib. III, Elegia 2, v. 23):

*Illic quas mittit dives Panchaia merces
Eoque Arabes, pinguis et Assyria.*

Und Virgil vergisst nicht, unter den Ländern des Ostens, die es, trotz ihres Reichthums, nicht mit Italien aufnehmen könnten, das weihrauchreiche Panchaia anzuführen (Georgica II, 136—140):

*Sed neque Medorum, silvae ditissima, terra,
Nec pulcher Ganges atque auro turbidus Hermus,
Laudibus Italiae certent, non Bactra, neque Indi,
Totaque turiferis Panchaia pinguis harenis.*

Verfolgen wir nun des Euhemeros Reisebericht auf seine realen Bestandtheile hin, so gelangen wir zu merkwürdigen Ergebnissen. Euhemerus lief vom glücklichen Arabien aus und schiffte, offenbar den Monsun benutzend, durch das erythräische Meer nach Osten. Ueber die heilige Insel *Ἰερα* zwischen Arabien und Kedrosien wage ich noch keine Deutung. Jedenfalls lag dieselbe im indischen Ocean. Denn die Produkte der Insel gehen zunächst in die Hände arabischer Kaufleute, die sie dann nach Phoenicien, Coelesyrien und sogar nach Aegypten (*ἔτι δὲ Αἴγυπτον*) bringen. Aegypten muss demnach das vom Stapelplatz im persischen Meerbusen unter den zunächst liegenden Absatzländern das entfernteste gewesen sein.

Von dieser Insel *Ἰερά*, deren Name möglicherweise nur einem zendischen *Airya* = *Arya*, wenn nicht gar dem *Ἀβηρία*, dem Lande der *Abhira* an den Mündungen des Indus, dem *Ophir* des Königs Salomon (s. Weber, Ind. Skizzen² pag. 73—74 mit Anm. 1), seinen Ursprung verdankt, lag dreihundert Stadien

entfernt die Insel (νησος) oder das Land (χώρα) Παγγαία im östlichen Theile des (Indischen) Oceans (εἰς τὸ πρὸς ἕω μέρος τοῦ ὠκεανοῦ χειμένη). Von dem nach Osten vorspringenden Vorgebirge desselben könne man die Küste Indiens in duftigen Umrissen erblicken (ἀπὸ γὰρ τοῦ πρὸς ἀνατολὰς ἀνήζοντος ἀζρωτηρίου φασὶ θεωρεῖσθαι τὴν Ἰνδικὴν ἀέριον διὰ τὸ μέγεθος τοῦ διαστήματος). Hier liegt keine andere Möglichkeit vor, als dass Euhemerus die Insel Ceylon als einen Theil der Insel Panchaia betrachtet habe, denn nur von der Nordostspitze Ceylons aus ist ein Erblicken der indischen Küstenlinie möglich. Diese Vermischung geographischer Beobachtung ist aber desshalb werthvoll, weil sie uns das Land Panchaia nicht in Arabien, sondern in Vorderindien suchen lehrt. Das Land Panchaia ist nämlich nichts anderes als das Land *Bāṅga*, *Vāṅga* der Sanskrit-Inder, das Land *Baṅgāla*, Bengalen. Plutarch in seiner Abhandlung Ueber Isis und Osiris Cap. XXIII hat ἐν Πάγγοντι. Vielleicht stand ursprünglich *Πάγγονι, es würde dann die Form Πάγγον einem indischen **Bāṅgan* entsprechen und wenn das von Böhtlingk-Roth im Sanskritwb., Bd. V, pag. 618 verzeichnete *vāṅgana*, m., das = *vāṅga*, *Solanum Melongena* sein soll, mit *vāṅga*, dem Namen des Volkes der *Vāṅga*, *Bāṅga*, d. h. der Bengalen, identisch ist, so würde, da der Endvocal *a* in indischen Wörtern schon frühzeitig fallen gelassen worden ist, der Zurückführung des plutarchischen *Πάγγον auf ein indisches **Bāṅgan* nichts hinderlich sein. Dass der Name *Vāṅga*, *Bāṅga* mit scharfer Consonanz ausgesprochen wurde, beweist der Name der Insel *Baṅka*, der Zinninsel, insofern nämlich derselbe wieder nichts anderes sein kann als sanskritisches *baṅga*, *vāṅga*, n. Zinn (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 15). Unter den Produkten *Παγγαίας* führt denn auch Euhemerus bei Diodor in der That Zinn (κασσίτερος) an. Dasselbe war kaum in Bengalen selbst gewonnen, wenigstens ist über die Zinnproduction Bengalens nichts bekannt. Das in *Baṅka*, der Kassiterideninsel des Stephanus von Byzanz gewonnene Zinn konnte aber, um nach

Indien und von dort in den fernen Westen zu gelangen, keinen andern, weil keinen näheren Exportweg einschlagen, als an die Gangesmündung, d. h. nach Bengalen, von wo es dann den Ganges hinauf an den Indus und an die Malabarküste und von dort durch das erythräische Meer entweder den persischen Meerbusen hinauf nach Babylon oder durch das Rothe Meer nach der Hafenstadt Eziongeber gelangte. Infolge seiner Provenienz aus Bengalen mochte das Zinn, wie im Sanskrit der Fall, das bengalische, d. h. eben *baṅga* heissen oder umgekehrt mochte der Name des Landes, woher für den Grosshandel das Zinn zunächst kam, vom Zinn hergenommen werden, sodass dann also *Bānga*, *Vānga*, *Παγγαία* das Zinnland bedeuten würde. Die bei Plutarch a. a. O. für den Namen der Bewohner des Landes *Bānga* vorkommende Variante *Παγγῶοι* stammt unzweifelhaft von einer Nebenform *Bāngu*, die im Sanskrit in *Vāngula*, *Vāngāla* (Petersburger Sanskritwb., Bd. V, pag. 618) vorkommt, welches letztere die Personification einer, doch gewiss nur „die bengalische“ bezeichnenden musikalischen Weise ist.

Das Land *Παγγαία* soll ausser von den *Παγγαῖοι* (*Παγγῶοι*) als den Ureingeborenen bewohnt sein von zugewanderten *Okeaniten*, *Indern*, *Skythen* und *Kretern*. Die Okeaniten sind zweifellos nur *Malaien*, die *Inder* bedürfen keiner Erklärung, in den Skythen erblicke ich die *Çaka*, die ja in den *Çākya*, aus denen *Çākyaṃuni* hervorgieng, für das untere Gangesthal bezeugt genug sind. Schwierig zu erklären sind die *Kreter*. Von einer Einwanderung der alten Bewohner der Insel Kreta in Indien kann natürlich gar keine Rede sein. Sondern hier haben wir es wieder mit einer griechischen Assimilation fremdländischer Namen zu thun. Die Kreter führten allgemein auch den Namen *Κούρητες*, *Κουρήτες*, an welche die *Kuru* der Inder anklangen. Zwar ist von einer so tief in den Osten erstreckenden Wanderung der *Kuru* aus der Sanskritliteratur nichts bekannt, dagegen spricht das *Kurumanḍala*, der Name der Koromandelküste im Südosten der vorderindischen Halbinsel, wohl für die Mög-

lichkeit, dass ein Theil der Kuru sich sogar nach Bengalen wendete.

Die Hauptstadt des Landes ist *Panāra* (Πανάρα). Ich stehe nicht an, darin die heilige Stadt *Benares* zu erblicken. Der Sanskritname derselben ist im Sanskrit *Vārāṇasī*, *Varāṇasī*, wofür aber auch *Vaṇārasī* vorkommt; der gegenwärtige Name beweist die Möglichkeit, dass *Πανάρα* schon frühzeitig in der Umstellung *Vānārasī* vorkommen konnte, das *Π* für *B* oder *V* erklärt sich wie in *Παγγαία* für *Bāṅga*, *Vāṅga*. Die andern Städte *Υραζία*, *Ααλῆς* und *Ῥεαυῆς* wage ich noch nicht zu deuten. Deutungsfähig dagegen scheint mir der Name der Stadt *Δῶα* und das Volk der *Δῶοι*. Dieselben werden wohl die aus dem Rigveda wohlbekannten *Dāsa* sein, ein Wort und Begriff, mit welchem die Arier die barbarischen Ureinwohner auf der ganzen Linie des specifischen Ariertums zu benennen pflegten. Dieses *Dāsa*, im Zend *Dāha*, griechisch *Δᾶοι* und *Δᾶοι*, konnte präkritisch *Dāa* und wohl auch *Dōa* werden, wobei an das macedonische und phrygische *Θῶς* für *Δᾶός*, lat. *Davus*, erinnert werden mag. Die Stadt *Ἀστεροπόλις* könnte die griechische Uebersetzung eines sanskritischen *Tārāvati*, Sternenstadt, sein.

Im Zusammenhang mit den ethnologischen Verhältnissen des Landes Panchaia steht die Heldensage seiner sanskrit-arischen Einwanderer, der sogenannten *Kreter*, d. h. der *Kureten*, der *Kuru*, wobei möglicherweise der Name des Landes der Kuru, skt. *Kurukshetra*, mit in Betracht kommt. Nach den Trägern der Sage von der Abkunft aus *Κορήνη* = *Kurukshetra*, nach den Priestern, d. h. offenbar nach den Brahmanen, wurden die Kreter, d. h. die Sanskrit-Arier, die Kuru, von Zeus in das Land Panchaia geführt, was nur auf Indra, den Gott der sanskritarischen Eroberungsarbeit, deuten kann. Denn Indra rühmt ja im Rigveda: *aham bhūmim adadām āryāya* „ich habe die Erde dem Arier gegeben“. Von höchstem Interesse ist die Nachricht, diese Priester seien sich auch noch des Zusammenhanges ihrer Mundart mit der der (Kuru-)Kreter bewusst gewesen und hätten

zahlreiche Belege dafür aus beiden Mundarten aufgeführt, also standen sie offenbar auch noch mit den zurückgebliebenen Bewohnern (Kuru-kretischen) Kretas in Verkehr oder hatten die alte Sprache als Literatur- und Kirchensprache traditionell fortgepflanzt, denn die Priester wiesen sogar Schriften vor, die aus sagten, dass Zeus (Indra) ihren heiligen Tempel in der Urzeit gegründet habe. Wir werden auf diese Angabe sofort wieder zurückkommen.

Von unschätzbarem Werth ist die Sage, der (Kuru-)Kreter Gott Zeus (Indra) sei nach Babylon gekommen und dort von Bel gastlich aufgenommen worden. Von dort aus sei er dann direkt nach Panchaia am Ocean gezogen und habe dort seinem Grossvater Uranos einen Altar errichtet. Ueber diesen Uranos sofort das Weitere. Aber der Zug des (Kuru-kretischen) Zeus-Indra nach Babylon erinnert beredt an die Eroberung Babylons unter Çvaitreya Bṛihaduktha Rigv. V, 13, die ich in Iran und Turan pag. 217—227 ausführlich besprochen habe. Nur bleibt bis jetzt noch vollständig räthselhaft, wie die Sage, Zeus-Indra sei von Babylon aus unmittelbar nach Panchaia gekommen, zu deuten sei. Denn sie lässt den Schluss zu, diese Wanderung sei zur See erfolgt, was über alle uns bis jetzt bekannten mythisch-historischen Nachrichten, sowie über alle uns bis jetzt geläufigen Begriffe von der Wanderung der verschiedenen Stämme der Sanskrit-Arier hinausgeht. Jedenfalls ist Ein Resultat aus diesem Theil der brahmanischen Heldensage Panchaias zu ziehen, die Thatsache, dass sich die Brahmanen Bengalens eines uralten Zusammenhanges mit Babylon noch bewusst waren.

Wenn die Heldensage der (Kuru-)kretischen Panchaier dann weiter erzählt, ihr Zeus-Indra sei dann aus Panchaia nach Syrien gekommen zu dem damaligen Bewohner des Landes, Namens *Kasios*, von dem der Berg *Kasios* in Syrien seinen Namen habe, so kann natürlich nicht im Traum an eine Zurückwanderung der Sanskrit-Arier, oder eines Theiles derselben, aus Panchaia nach Syrien

gedacht werden, sondern hier hat der griechische Berichterstatter wieder sanskritische Namen an griechische angelehnt. Denn nach meiner Auffassung haben wir in *Συρία* an den Sonnengott *Sûrya* und in *Κάσιος* an den *Καϋγαρα* zu denken und dass in der That zwischen *Καϋγαρα*, dem alten Repräsentanten des *Καϋγαρα-Κάσπιον*-Gebirges und *Sûrya*, der Sonne, die nach dem Veda über dem *Καϋγαρα*-Gebirge aufgeht, Zusammenhang walte, habe ich dargestellt in Iran und Turan pag. 58—63. Es ist aber auch möglich, dass sich *Κάσιος* geradezu auf *Κάσι*, die Stadt Benares (*Πανάρα*) und den dort verehrten *Sûrya*, wie er aus dem *ἡλίου ὕδωρ* zu erschliessen ist, bezieht. Der *Κάσιος* wäre dann etwa *Κάσινάθα* „der König von Benares“ d. h. Çiva, der wohl auch *Κάçya* heissen konnte.

Ganz in derselben Weise erklärt sich die Sage, Zeus-Indra sei nach Kilikien gekommen und hätte den Landesfürsten *Κιλίκια* im Kriege besiegt. Auch hier ist in Wahrheit nicht entfernt an Kilikien zu denken, sondern der Grieche hatte von den Brahmanen offenbar von *Giriça* (ursprünglich ausgesprochen **Girîcha*) gehört, gewiss nicht im Sinne des *Gir-îça* „Herr der Lobgesänge“, eines Beinamens des Gottes Brihaspati, sondern, worauf die Bezeichnung *τοπάρχης* deutet, im Sinne des *Giri-îça*, „Fürst der Berge“, des Himavat-Himâlaya.

Sollte — entgegen der obigen Auffassung — möglicherweise auch die Sage, Zeus-Indra sei nach Babylon gekommen und dort vom Gotte Bel gastlich aufgenommen worden, (*ἐπιξενωθήναι*) in derselben Weise erklärt werden müssen? Man hätte dann an *Babhrû* zu denken, das, als adj. braunroth braun bedeutend, als Subst. im Rigveda von Gott Rudra, Soma oder Agni gebraucht wird und das in späterer Zeit (nach dem Petersburger Sanskritwb., Bd. V, pag. 23) auch Beiname *Kriṣṇa's* oder *Vishṇu's* wurde. Die gastliche Aufnahme leitet wohl auf Soma, allein der Sonnengott Bel deutet wohl eher auf den Sonnengott *Vishṇu* (oder Agni im Rigveda), vielleicht aber noch eher auf irgend einen Namen wie *Bâlârka-varṇa*, die eben auf-

gegangene Sonne, d. h. Çiva, ähnlich wie das gleichbedeutende *Bâlâditya* oder *Bâlâtapa*, wofür vielleicht hypokoristisch auch einfach *Bâla* (als Subst. m. der Knabe) galt.

Die Angaben über das Göttersystem der Panchaier sind zum Theil sehr durchsichtig brahmanisch, zum Theil, insofern Euhemerios die indischen Götternamen durch entsprechensollende griechische ersetzt, räthselhaft. Ganz durchsichtig ist der dreieinige Zeus mit dem nach ihm benannten Tempel des *Λιὸς Τριφυλίου* und dem Götterberg *Τριφυλίου Ὀλύμπου*. Es ist zweifellos der *Trimûrtti*, d. h. der dreieinige Brahmâ, Vishnu und Çiva. Sollte bei letztem Götterberg an den aus dem Atharvaveda (IV, 9, 8) wohl bekannten Berg *Trikakud* „Dreigipfel“ im Himavat zu denken sein? Man könnte freilich ebensogut an den *Trikakubh* des Vishnupurâna oder an den *Trikûta* des Epos denken. Da es aber heisst, die Priester brächten auf dem *Τριφυλίου Ὀλύμπου* alljährlich ein grosses Opfer dar (*θυσίαν τε κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τούτῳ τῷ ὄρει ποιεῖν τοὺς ἱερεῖς μετὰ πολλῆς τῆς ἀγνείας*), so möchte ich an das *Trikakud*-Opfer denken, das, nach den wenigen und allzukurzen Angaben über dasselbe (Petersburger Sanskritwb., Bd. III, pag. 424) zehn Nächte lang unter Hymnengesang gefeiert wurde. Man könnte allerdings bei *Ζεὺς Τριφυλίου* auch an *Tripura*, eine Form des Çiva, denken, wozu dann die Sage stimmen würde, dass *Ἄμμων* die Städte der Panchaier, *Ἄψα* und *Ἀστεροουσία* (es gehört wohl noch *Ὠκεανίς* hinzu) erobert und von Grund aus zerstört habe. Hier kann *Ἄμμων* nur *Vâmana* oder *Vâma-deva*, eine Form Çiva's oder *Ambarîsha*, die personificirte Schlacht, ebenfalls eine Form Çiva's, sein. Dieser hatte nämlich nach dem indischen Epos die Dreistadt *Tripura*, die drei Asuraburgen, durch Feuer zerstört, welche *Maya*, ein grosser Zauberer, den Dämonen aus Gold, Silber und Eisen, im Himmel, im Luftraum und auf der Erde gebaut hatte. Von dieser That her hiess Çiva denn der Tripuravernichter: *Tripuraghna*, *Tripurahana*, *Tripuradvish*, *Tripuravijaya*, *Tripuradahana*, *Tripurântakâ*, *Tripurântakara*, *Tripurâri*, *Tripurârdana*, s. bei

Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterb., Bd. III, pag. 437. Wenn diese Auffassung des *Ζεὺς Τριφύλιος* als des *Çiva Tripura* richtig ist, so lässt sich dann auch die fernere Sage begreifen, wornach der *Τριφύλιος Ὀλυμπος* seinen Namen davon erhalten habe, dass die Bewohner am Fusse desselben aus drei Völkern beständen, nämlich aus den Panchaiern, Okeaniten und Döern.

Nächst dem *Ζεὺς Τριφύλιος* oder *Çiva* galt in Panchaia als höchster Gott *Οὐρανός*, nach welchem der heilige Götterberg *Οὐρανοῦ δίφρος* benannt war. Im Tempel des *Ζεὺς Τριφύλιος* stand eine goldene Säule, auf welcher in Panchäischen Buchstaben die Thaten des Uranos, des Kronos und des Zeus summarisch beschrieben waren. Uranos sei der erste König gewesen, ein gerechter, wohlthätiger und des Laufs der Gestirne kundiger Mann, der die himmlischen Götter zuerst mit Opfern geehrt habe, desshalb habe man ihn auch Himmel (*Οὐρανός*) zubenannt. Die Stelle ist so wichtig, dass es hier des Originaltextes bedarf: *ἐν τούτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσοῦν, ἐν ἧ τοῖς Παγκραίοις γραμμασιν ἰπάρχειν γεγραμμένας τὰς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς. μετὰ ταῦτά ῥησι πρῶτον Οὐρανὸν βασιλέα γεγονέναι, ἐπιεικῆ τινὰ ἄνδρα καὶ εὐεργέτην καὶ τῆς τῶν ἄστρον κινήσεως ἐπιστήμονα, ὃν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς· διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι.*

Es kann hier keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass wir es in *Οὐρανός* mit *Varuna* zu thun haben, der unverkennbar mit Kronos und Zeus (wer sind diese Götter im Sanskrit?) eine Trinität bildet. Der Thron des Uranos (*Οὐρανοῦ δίφρος*) als Berg hat zunächst ein Analogon in dem *Varunādri* (*Varuna-adri*), Varuna-Berg im Pañcatantra (s. B.-R.). Der Name ist die geographische Localisirung der himmlischen Göttersitzes des Varuna, wie wir denselben Rigv. VIII, 41, 9 finden, wo es heisst:

*yásya çvetá vicakshañá
 tusró bhúmîr adhikshitáh |
 trîr úttarâñi paprátur
 Váruṇasya dhruvâñi sádaḥ
 sá saptánám irajyate
 nábhantâm anyaké same || 9 ||*

„Dessen glänzendes Augenpaar über die drei Erden strahlt, die drei oberen (Welten), den festen Sitz Varuna's erfüllt, der herrscht über die sieben.“ (Hillebrandt).

Der „feste Sitz des Varuṇa“ ist der Himmel, denn Rigv. I, 25, 10 heisst es:

*nî shasáda dhṛitávrato
 Váruṇaḥ pastyâsv á |
 sâñvrâjyâya sukrátuḥ ||*

„Nieder liess sich Varuṇa, dessen Satzungen fest sind, in den Wohnungen (des Himmels), der einsichtsvolle, zur Ausübung der Gesamtherrschaft.“

Daher denn die Sage der Panchaier, dass Uranos-Varuna, sich gern an diesem Ort (den Bergen Οὐρανοῦ δίφρος und Τριφύλιος"Ολυμπος) aufgehalten und von der Höhe desselben herab den Himmel und die Gestirne unter ihm betrachtete (μυθολογοῦσι γὰρ τὸ παλαιὸν Οὐρανὸν βασιλείοντα τῆς οἰκουμένης προσηγῶς ἐνδιατρίβειν ἐν τῷδε τῷ τόπῳ, καὶ ἀπὸ τοῦ ἕψους ἐφορᾶν τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὰ κατ' αὐτὸν ἄστρα). Indem so Οὐρανος-Varuna als „König der ganzen Welt“ (*vîçvasya bhú vanasya rájâ* Rigv. V, 85, 3) hoch über der Welt, wie Çiva auf dem Berge Kailâsa, im Himavat thronend, den Lauf der Gestirne betrachtet, wird er zum sternkundigen Weisen (*τῆς τῶν ἄστρον κινήσεως ἐπιστήμονα*). Der Rigveda rühmt die weltordnende Weisheit Varuṇas in den begeistertsten Ausdrücken. Varuṇa hat Himmel und Erde auseinandergestützt Rigv. VII, 89 1:

*dhîrâ tv ásya mahinâ janûñshi
 ví yás tastâmbha rôdasî cid urvî |*

„Ja weis' und hehr sind seine Schöpferthaten,
Der Erd' und Himmel auseinander stützte.“

Varuṇa kennt die geheimen Namen der Morgenröthe
Rigv. VIII, 41, 5:

*yó dhartá bhúvanánāṃ
yá usráṇām apícyã
véda námāni gúhyā |*

„Der da, der Aufrechterhalter der Welten,

Der da der Morgenröthen verborgene geheime Namen kennt.“

Varuṇa ist der weiseste Weise. Der Atharvaveda V, 11, 4
rühmt von ihm:

*ná tvad anyo kavítaro ná medháya dhírataro
Varuṇa svadhâvân |
tvám tá víçvâ bhúvanâni vettha*

„Es giebt keinen grössern Seher als dich, keiner ist an Ein-
sicht weiser als du, o Varuṇa, du selbstherrlicher, du kennst
diese Welten alle.“

Als „Lenker der Weltordnung“ (*netâ ritásya* Rigv. VII, 40, 4)
und als König der Götter (Çat. Br. XII, 8, 3, 10, ed. Weber
pag. 945: *Varuṇo vaí devánāṃ rájâ*) ist Varuṇa auch zum
„Lehrer der Götter“ geworden, denn Agni gilt Atharvaveda II,
29, 4 als *Varuṇena çishtah* „durch Varuṇa unterrichtet“ (s. Hille-
brandt, Varuṇa und Mitra pag. 81). Desshalb hat denn auch
Varuṇa die Opfer eingesetzt. Rigv. X, 90, 16 (auch I, 164, 50)
heisst es von den Göttern:

*yajnéna yajnám ayajanta devás
táni dhármāni prathamāny āsai |*

„Mit dem Opfer opferten die Götter das Opfer, dieses waren
die ersten Satzungen.“

Nun ist aber Varuṇa der Schöpfer und Träger aller Satzungen,
was im Rigveda immer und immer wieder betont wird
(vgl. z. B. Rigv. VII, 89, 5: *Varuṇo . . táva dhármā* „Varuṇa
dein sind die Satzungen“). Es ist deshalb vollkommen begreif-
lich, wenn Euhemeros von Uranos berichtet, derselbe habe zuerst

die himmlischen Götter durch Opfer zu ehren gelehrt (ὄν καὶ πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεοὺς).

Ebenso verständlich ist der Bericht der Sage Uranos sei ein freundlicher, wohlwollender Mann gewesen (ἐπιεικῆ τινὰ ἄνδρα καὶ εὐεργέτην). Im Rigveda, z. B. VII, 35, 6 heisst Varuṇa: *suçansa*, huldvoll, segnend, wohlgesinnt, und Rigv. I, 129, 3 und I, 136, 6 *sumṛiliká*, huldreich, gnädig. An letzterer Stelle fleht der Dichter Paruchepa Daivodási:

*námo divé bṛihaté ródasíbhyaṃ
mítṛáya vocaṃ Varuṇáya mīlhúshe
sumṛilikáya mīlhúshe |*

„Anbetung möchte ich aussprechen dem hohen Himmel, den beiden Räumen, dem Mitra, dem Varuṇa, dem segenspendenden, dem huldreichen, dem segenspendenden.“

Die andern, im Gewande griechischer Umschreibung erwähnten Gottheiten der Panchaier sind nur zum Theil nach ihrem ursprünglichen Urbild wiederzuerkennen. Die Thaten des *Uranos* und *Zeus*, dann diejenigen der *Artemis* und des *Apollo*, die von *Hermes* beschrieben sind, beziehen sich wohl auf den Rigveda und dessen Hymnen, auf *Varuṇa* und *Indra*, die zwei Angelpunkte des vedischen Götterglaubens, die der *Artemis* können nur auf *Ushas*, die Göttin der Morgenröthe gehen, die des *Apollo* nur auf *Mitra* oder *Sârya* und *Hermes* wird wohl als *Aryaman* oder als der Götterbote *Agni* verstanden werden müssen. Für mich bis jetzt ganz undurchsichtig ist die Aufzählung der Göttergenealogien im zweiten kleinern Bericht des Euhemerus. Ist dort die Frau des Uranos(-Varuṇa), die *Ἐοσία*, als *Varuṇânî* oder als *Ushas* zu fassen? Liegen hier Itihâsa- oder Purâṇa-Elemente zu Grunde?

Hochinteressant und von noch nicht absehbarer Tragweite für die Geschichte der indischen Kunst sind des Euhemerus Berichte über den Tempelbau und Tempelschmuck der Panchaier. Ich halte es für möglich, dass aus irgend einer der zahlreichen Schilderungen der *Mirabilia Romae* des Brahmanismus, in irgend

einem Kāçistotra oder Kāçimāhātmya oder in dem Kāçikhaṇḍa des Skandapurāṇa, wo speciell nur Benares dargestellt wird, die Beschreibung der Herrlichkeiten der heiligen Stadt Πανάρα noch gerechtfertigt werden könnte. Das reichste Material darüber würde wohl den Sanskritgelehrten und Archäologen von Benares zu Gebote stehen. Auch die Topographie von Panara, wie sie Euhemerus giebt, wird wohl nur in Benares selbst controllirt werden können.

Wichtig für die Geschichte der indischen Schrift und der zahlreichen, von der Beantwortung dieser Frage abhängigen Verhältnisse der Entwicklung der Sanskritgrammatik und Ueberlieferung der Vedatexte ist die Nachricht von der den Panchaiern eigenen Buchstabenschrift. Dass dieselbe zur Aufbewahrung alter Poesie benutzt wurde, geht hervor aus dem Bericht über die Aufzeichnungen der Priester (der Brahmanen) bezüglich ihrer eigenen Sprachverwandtschaft mit der Sprache ihres Mutterlandes Kreta (Kurukshetra). Diese Nachricht kann sich nur auf lexicalisch-grammatische Werke beziehen. Ebenso kann die Mittheilung, die Priester beschäftigten sich hauptsächlich nur mit dem Dienst der Götter, sowie mit den Hymnen und Lobgesängen auf dieselben, nur auf die Liederpoesie des Veda gehen. Benutzte man in Panchaia um 300 v. Chr. und schon eine ganze Urzeit früher die Schrift zur Aufzeichnung archaischer Sprachelemente und zu Inschriften, so wird man sie naturgemäss auch zur Ueberlieferung der Vedenpoesie benutzt haben. Die zwei überaus wichtigen Stellen (in Imm. Bekkers Diodorausg., Lips., Teubner, 1853, T. I, pag. 462 und pag. 504) lauten so: *προσεδρεύουσι δὲ μάλιστα ταῖς τῶν θεῶν θεραπέαις καὶ τοῖς περὶ τούτων ὕμνοις τε καὶ ἐγκωμίοις, μετ' ᾧδῆς τὰς πράξεις αὐτῶν καὶ τὰς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας διαπορευόμενοι· μυθολογοῦσι δ' οἱ ἱερεῖς τὸ γένος αὐτοῖς ἐκ Κρήτης ὑπάρχειν, ὑπὸ Διὸς ἡγμένοις εἰς τὴν Παγχαίαν, ὅτε καὶ ἀνθρώπους ἂν ἐβασίλευε τῆς οἰκουμένης· καὶ τούτων σημεῖα φέρουσι τῆς διαλέκτου, δεικνύντες τὰ πολλὰ διαμένειν παρ' αὐτοῖς*

Κρητικῶς ὀνομαζόμενα· τὴν τε πρὸς αὐτοὺς οἰκειότητα καὶ φιλανθρωπίαν ἐκ προγόνων παρειληφέναι, τῆς φήμης ταύτης τοῖς ἐκγόνοις παραδιδομένης ἀεί. ἐδείκνυον δὲ καὶ ἀναγραφὰς τοῦτων, ἃς ἔφασαν τὸν Δία πεποιθῆσθαι καθ' ὃν καιρὸν ἔτι κατ' ἀνθρώπους ὡν ἰδρύσατο τὸ ἱερόν. Das δεικνύντιες und ἐδείκνυον können offenbar an beiden Stellen nur von schriftlichen Vorlagen verstanden werden. Die zweite Stelle lautet: ἐν τοῦτῳ τῷ ἱερῷ στήλην εἶναι χρυσοῦν, ἐν ἣ τοῖς Παγχαίοις γράμμασιν ἐπάρχειν γεγραμμένης τὰς τε Οὐρανοῦ καὶ Κρόνου καὶ Διὸς πράξεις κεφαλαιωδῶς. Also inschriftliche Vedahymnen.

Die im Heiligthum aufgestellte goldene Säule selbst ist wohl ein Lingam gewesen, wie es der, wie wir oben sahen, in Benares herrschende Çivacultus erklärlich macht.

Mit der hochentwickelten Baukunst, Plastik und Bildschnitzerei in Holz hängt zusammen das Kunsthandwerk und der Luxus, wie sie sich in der Tracht zum Ausdruck bringen. Die Träger des Comforts und Luxus waren die Priester, die Brahmanen, aus denen auch die Künstler und Kunsthandwerker (*τεχνίται*) hervorgingen. Sie trugen Goldschmuck, die Weiber auch Ohrgehänge wie die Perser (*παραπλησίως τοῖς Πέρσαις*), ferner, was wieder persisch, golddurchwirkte *Mitren* (*μίτρας χρυσοῦφεις*). Von besonderer Feinheit und Weichheit waren ihre Wollenkleider. Es waren wohl baumwollene Stoffe, wie sie unter dem Namen *Kāçikasûkshma* „Benares-fein“ jetzt noch berühmt sind. S. Böhlingk-Roth Sanskritwb., Bd. II, pag. 271,

Merkwürdig sind des Euhemerus Berichte über die Verfassung des Landes. Ueberraschend ist die Angabe, die Bevölkerung Panchaias gliederte sich in drei Kasten, wofür wir vier erwarten würden. Die Sache ist wohl so zu verstehen, dass die vierte Kaste in den Augen des Euhemerus mit der dritten, von deren Beschäftigung sie sich zu wenig unterschied, zusammenschmolz. Wir hätten also 1. Priester (*ἱερεῖς*) und Künstler (*τεχνίται*), also *Brahmanen*. 2. Ackerbauer (*γεωργοί*). 3. Krieger

(στρατιώται) und Hirten (νομῆϊς). Hiernach wären die *Kshatriya* aus dem zweiten in den dritten Rang versetzt und die *Vaiçya* aus dem dritten in den zweiten Rang erhöht. Die *Çûdra* als vierte Kaste wären in die dritte, in die der *Kshatriya*, eingeschmolzen. Die Herunterdrückung der *Kshatriya* liesse sich begreifen aus der nach Euhemerus in absoluter Souveränität dominirenden Stellung der Brahmanen, die in ihrem rein hierarchischen Staate sich auch keine Könige gefallen liessen, sondern alle geistlichen und politischen Angelegenheiten selbst besorgten (αὐτόνομοι καὶ ἀβασίλευτοι, ferner οἱ μὲν οὖν ἱερεῖς τῶν ἀπάντων ἦσαν ἡγεμόνες, τὰς τε τῶν ἀμφισβητήσεων κρίσεις ποιοῦμενοι καὶ τῶν ἄλλων τῶν δημοσίᾳ πραττομένων κύριοι) und nur Geschäftsvorsteher mit einjähriger Gewalt, aber ohne Gerichtsbarkeit über Leben und Tod (also eben ohne jede Souveränität) wählten (ἄρχοντας δὲ καθιστᾶσι καὶ ἐνιαυτὸν τρεῖς οὔτοι δὲ θανάτου μὲν οὐκ εἰσὶ κύριοι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα διακρίνουσι). Die socialistisch zugespitzte Ausschliessung alles Privateigenthums, sowie die souveräne, ob zwar auch gerechte Verfügung der Brahmanen über sämmtliche Erzeugnisse der Bodencultur und des Handwerks, sowie über alle Einkünfte des Staates, erinnert an die analogen Einrichtungen des Priesterstaates der Jesuiten im Paraguay im siebzehnten Jahrhundert.

Die Bestimmung, dass kein Priester das geheiligte Land verlassen dürfe, wenn er nicht Gefahr laufen wolle, vogelfrei zu werden, entspricht dem noch jetzt mit aller Strenge gehandhabten Gesetz des Brahmanismus. Das Verbot des Exports dagegen ist zweifellos ein Missverständniss des Euhemerus, dem erstens die Thatsache widerspricht, dass die Brahmanen ausser über alle Erzeugnisse des Landes auch über alle Einkünfte (προσόδοι) verfügten. Diese Einkünfte konnten und könnten in einem sich selbst genügenden, auf jährlicher Gütervertheilung basirenden Staatswesen nur in Zöllen bestehen, die aber wieder den Export des Ueberschüssigen zur Voraussetzung haben. Und dass der indische Export an Zinn (κασσίτερος), sowie an Perlen

Edelsteinen, Gewürzen, Farbhölzern und wohl auch Produkten des Kunsthandwerks, wie schon der Edelsteinexport voraussetzt, schon im höchsten Alterthum sehr beträchtlich gewesen sein muss, hat sich uns schon früher ergeben. Dass die Metallproduction ein wesentliches Element Panchaias gewesen sein muss, geht hervor aus der uns von Plin. Hist. Nat. VII, 197 überlieferten Sage, die bergwerksmässige Goldschmelzerei sei von *Thoas* und *Eaclis* in Panchaia erfunden worden: *auri metalla et conflaturam Cadmus Phoenix ad Pangaeum montem, ut alii, Thoas et Eaclis in Panchaia, aut Sol Oceani filius, cui Gellius medicinae quoque inventionem ex melle assignat.* In *Thoas* und *Eaclis* haben wir es natürlicherweise nicht mit griechischen, sondern panchaischen Namen zu thun, d. h. also mit Sanskritwörtern. Und diese sind nicht schwer zu erklären. In *Thoas* erblicke ich ein hypothetisches **dhavas* von W. *dhû*, griech. in *Θυ-έλλα* etc., blasen, deren Identität mit skt. *dham*, blasen, feststeht. Aber *dham*, blasen, bedeutet auch schon schmelzen, wie *dhmá*, blasen, schmelzen, wovon im Rigv. V, 9, 5 das Substantiv *dhmâtṛi*, der Bläser, Schmelzer. In *Eaclis* erkenne ich ein hypothetisches *ayah-çri* „der Ruhm des Erzes“, wie zahlreiche mit *çri* componirte Substantive, z. B. *vijaya-çri*, der Ruhm des Sieges, Siegesruhm, *çri* in seiner ursprünglichen Aussprache als *chrî* gesprochen. Vgl. über *çri* als zweiten Theil eines Compositums auch Pischel in den „Vedischen Studien“, Bd. I, pag. 55, wo für *çri* die Bedeutung „Kraft, Macht, Herr“ erschlossen wird.

Der Bericht des Euhemerus über Panchaia hat übrigens weltgeschichtliche Bedeutung erlangt, dadurch dass Campanella seinen Sonnenstaat (*Civitas Solis*) auf denselben gebaut hat. Campanella's Sonnenstaat ist aber eines der Urevangelien des modernen Socialismus!

IV. Iranische Hymnen des Rigveda.

1. Der *Vôurukasha* des Avesta und der *Urûhkáksha* des Rigveda.

In einem dem Rishi Çamyu Bârhaspatya zugeschriebenen Hymnus der Liedersammlung des Bhâradvâja, Rigveda VI, 45, dessen Anfangsvers den Indra, „unsern jungen Freund“ lobt, dass er „mit schöner Leitung“ (*súnîti*) „Turvaça-Yadu aus der Ferne her geführt habe“ (*yá ânayat parâvâtaḥ súnîti turváçam*), erheben sich die Schlusstrophen 31—33 zum Preise der Freigebigkeit des Pañifürsten Bṛibu. Die drei wichtigen Strophen lauten:

ádhi bṛibúḥ pañinám varshishṭhe mûrdhánm asthât,
urûḥ káksho na gâṅgyáḥ || 31 ||
yásya vâyóṛ iva dravíd bhadrá râtiḥ sahasríṇî,
sadyó dánâya máihate || 32 ||
tát sú no víçve aryá á sádâ grīṇanti kârâvaḥ,
bṛibúḥ sahasradátamaḥ sûríḥ sahasrasátamam || 33 ||

„Ueber den Pañi's stand auf höchster Spitze Bṛibu, [wie das weite Dickicht an der Gangâ“] || 31 ||

Anmerk. Dieser Bogen war schon in der zweiten Revision, als mir Weber seine Abh. Episches im vedischen Ritual zuschickte, in welcher er pag. 28, Anm. 5 die Gleichung *Vôurukasha* = *Urukaksha* antecipirt.

„er, dessen segensreiche Gunst, die tausendfache, rasch zur Hand ist, wie vom Wind her gleichsam, sie neigt sich rasch zum Schenken“ || 32 ||

„Desshalb preisen denn auch alle unsere frommen Säger fort und fort den Bṛibu als tausendschenkenden Opferherrn, als tausendspendenden“ || 33 ||

Ueber den freigebigen Opferherrn Bṛibu, der nach Strophe 31 unter den sonst als geizig verschriebenen Pani (s. mein Iran u. Turan pag. 113) eine Ausnahme bildete, erfahren wir aus dem Veda weiter nichts. Dagegen macht ihn die Anukramaṇika des Rigveda, das Sängerverzeichniss, zum *takshan*, zum Zimmermann und wohl aus ihr schöpft Çāṅkhâyana in Çrautasūtra XVI, 11, 11 (bei Böhlingk-Roth Sanskritwörterb., Bd. V, pag. 111): *yathâ bharaadvâjo bṛibau takshṇi prastoke ca sârñjaye sanin̄sasâna* „wie Bharadvâja beim Zimmermann Bribu und Prastoka dem Sohne des Sṛñjaya eine Spende empfing.“ Wenn Bṛibu als Zimmermann von grossem Reichthum, woraus seine Freigebigkeit floss, gepriesen wird, so wird er wohl in einer holz-, also waldreichen, Gegend, gewohnt haben, was zu dem Aufenthalt der Pani am untern Laufe des ehemals ins Kaspische Meer mündenden Oxus vorzüglich passt. S. Iran u. Turan pag. 113. Dieser Bṛibu ist übrigens sehr interessant wegen seines Namensanklanks an den ebenfalls wegen seines Reichthums und seiner Freigebigkeit hoch gepriesenen *Dâsâ Balbûthâ Târuksha* Rigv. VIII, 46, 32. Die Parner und Daher bildeten eine Volkseinheit als welche sie von den antiken Geographen stets zusammen *Πάρνοι-Δάαι* aufgeführt werden vgl. z. B. Strabon Lib. XI, cap. 7, 1; ed. C. Müller, Paris 1877, pag. 435, 50; ferner Lib. XI, cap. 9, 3, pag. 442, 4. Ist am Ende dieser Parner *Bṛibû*, der offenbar für ein älteres **Barbu* steht, mit dem Dâsa (Parna) *Balbûthâ Târuksha* (einem Türken?) identisch? Oder ist *Târuksha* vielleicht nur eine hypokoristische, des Anfangs-*a* (wie in *Πάρνοι* = *Ἄπαρνοι*) verlustig gegangene, synkopirte Form des iranischen *âtarevaksha* im Avesta für älteres *âtarvaksha*, dem Titel des

Mobed, welcher den Feuertienst besorgt (Justi Handb. d. Zendspr., pag. 50)? Ueber *Táruksha* = Türkei s. schon Iran u. Turan, Einl. pag. XII. Ebendort pag. XII dachte ich bei *Balbútha* (für ein im Skt. unmögliches **Bablátha*) an Babylon.

Bribu ragt über alle Pañi um Haupteslänge hinaus, so hoch hinaus *urúh káksho ná gāngyáh*. Bei dieser Vergleichung nun beginnt die liebe Noth der Rigvedainterpreten. Ludwig und die Tradition übersetzen: „wie das weite Dickicht an der Gangá,“ indem sie *gāngyáh* als adj. von *Gāngá* fassen. Nun giebt es aber kein solches Adjektiv und ein von Böhtlingk-Roth im Sanskritwörterbuch (Bd. II, pag. 12) mit Recht für *urúh káksho* vermutheter Eigenname *Urukáksha* ist an der Gangá ebenfalls nicht nachweisbar. Zudem würde diese Vergleichung, als vollständig lahm, hinken. Und obendrein fehlte das tertium comparationis, das offenbar in *gāngyáh* oder in dem Wort, das ursprünglich für *gāngyáh* gestanden haben muss, enthalten gewesen sein muss. Hier hilft nun weiter nichts als die Annahme, dass für *gāngyáh* ursprünglich, wie auch Sâyana interpretirt, gestanden habe: *Gāngáyáh*, sodass also die Stelle einstweilen zu übersetzen wäre: „wie Urukaksha über die Gāngá.“

Was ist nun *Urukáksha* oder *Urúh káksha*? Ich glaube, nicht mehr und nicht minder als der *Vóurukasha* des Avesta, das Kaspische Meer! Ich glaube auch, dass der Name in seiner ältern Form, die für *Vóuru*, resp. *uru* ein *varu* verlangt, noch wiederklingt aus dem Namen der Seestadt *Baqúyaζα*, dem heutigen Barotsch am Busen von Cambay. Das Wort bezeichnet das weitufrige, wie denn auch die Huzvaresh-Uebersetzung des Avesta das Wort mit dem dasselbe bedeutenden *Ferákhkant* wiedergiebt. Die Vergleichung lautet nunmehr: „wie das Kaspische Meer über die Gangá.“ Das ist eine zutreffende Vergleichung. Bribu zeichnet sich durch die Grösse seiner Freigebigkeit vor allen andern Pañis aus, wie sich das Kaspische Meer durch seine Grösse über die der Gāngá, d. h. hier, des Oxus, erhebt.

Wir stehen in diesem Hymnus auf dem Boden der Turvaça-Yadu in Parthien, es kann demnach von der spätern Gangâ, die die Sanskrit-Arier in Hindostan so benannten, noch keine Rede sein. Sondern hier ist als tertium comparationis nur die Gaṅgâ im Sinne des Oxus möglich. Und dass der Oxus in fernere Urzeit *Gaṅgâ* geheissen haben muss, geht hervor aus dem Namen des Paradiesflusses *Gihon*, der schon längst (s. Knobel, Die Völkertafel der Genesis, Giessen 1850, pag. 249) als der Oxus erkannt worden ist. Es deutet darauf auch der Name der *Alaka-nandâ* im Vishṇupurâṇa, den Wilson (s. Vom Pontus bis zum Indus pag. 123) als den Ganges gefasst hat und den ich ebendort als hervorgegangen aus *Arg rut*, einem bekannten Namen des Oxus = *Arang*, *Araxes*, *Araxji* gedeutet habe (s. dort pag. 124). Diese Bedeutung von Oxus möchte ich der Gaṅgâ auch in dem berühmten Hymnus zum Lob der Flüsse (Rigveda X, 75, 5) zuweisen. Die Nadistuti rühmt die Flüsse des Pandschab, beginnt aber mit einem Lob auf die grossen Ströme Hochirans. Bedeutet in Vers 5 in der Stelle *imâm me Gaṅge Yamune Sarasvati* die Gaṅgâ den Oxus, so ergibt sich dann, wenn zugleich *Yamunâ* = Hamunseestrom (s. mein Iran u. Turan pag. 99—100) und die *Sarasvati* die *Haraqaiti*, der Hilmend der Vasisht̥ha (ebendort pag. 95—99), die von Nord nach Süd gehende Reihenfolge: *Gaṅgâ* (Oxus), *Yamunâ* (Hamun), *Sarasvati* (Haraqaiti-Hilmend), während, wenn wir in den drei Namen die später erst kennen gelernten Flüsse Hindostans suchen, alsdann keine Reihenfolge herauskommt.

2. Die astronomische Orientirung der geographischen Lage des von den Aṣvinau befahrenen Meeres.

In „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 127—129 hatte ich nachgewiesen, dass die Heilthätigkeit der vedischen Aṣvinau auf die erfrischende Wirkung des Morgen- und Abendwindes zu beziehen ist, über deren Heilkraft uns der persische Geograph

Qazwîni werthvolle Anhaltspunkte gewährte, wie uns derselbe auch über den nicht mythologischen, sondern vollständig realen Charakter des von den Açvinau verstreuten Honigthaus Aufklärung gab. Die Açvinau kommen auf ihrem goldenen Wagen im Abenddunkel und bei der Morgenröthe herangefahren (vgl. Rigv. X, 39, 1) und zwar kommen sie über das Meer gefahren (Rigv. I, 30, 18 *samudré . . . íyate*), von ferne her (Rigv. VIII, 5, 31 *á vahethe parákât*), sie fahren von Osten nach Westen (Rigv. VIII, 10, 5 *yád adyáçvinâv ápâg yát prák sthó vâjinivasû*). Nach Rigv. VIII, 9, 14 werden die Açvinau zum Somaopfer bei den Turvaça Yadu eingeladen und nach Rigv. VIII, 10, 5 verweilen sie bald bei den Druhyu-Anu im Westen, bald bei den Turvaça-Yadu im Osten.

Nun hatte sich uns in „Iran und Turan“ pag. 41 ergeben, dass die Turvaça als Verbündete der *Vriçîvant*, die wir als *Vrika* = *Hyrkanier* erkannt hatten, in der Nachbarschaft Hyrkaniens, vielleicht in Taberistan gewohnt haben müssen, wo möglicherweise der Name der alten Stadt Tûs, der einstigen Hauptstadt von Chorasan, noch Zeugniß von ihrem einstigen Aufenthalt ablegt. Wohnten aber die Turvaça in Taberistan oder Hyrkaniens, so kann das Meer, welches die Açvinau befahren, nur das Kaspische Meer gewesen sein.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir die Açvinau bloß als Morgen- und Abendstern betrachten. Wenn der Morgenstern mit dem Morgenwind im Osten aufgeht und über das Meer nach Westen fährt, so giebt es auf ganz Iran nur zwei Meere, von denen diese Angabe gemacht werden kann, nämlich der Aralsee und das Kaspische Meer. Wenn aber zugleich gesagt wird, der Morgenwind bringe Honigthau, so lässt sich diese Angabe nur auf den Südrand des Kaspischen Meeres, beziehen, da die Lage des Aralsees, der volle 10 Breitengrade nördlicher liegt, als der Südrand des Kaspischen Meeres, solchen Honigthau nicht zulässt. Wenn nun die Açvinau das Meer von Osten nach Westen befahren, so muss das Land der Druhyu-Anu

im Westen offenbar südwestlich von dem Land der Turvaça-Yadu im Osten des Kaspischen Meeres liegen, wenn die Druhyu-Anu zugleich einen Theil des Fünfvölkerbundes ausmachen konnten, der seinen Sitz im Südostwinkel des Kaspischen Meeres hatte.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich, in Anlehnung an meine Deutung der Açvinau als Morgen- und Abendwind auf Iran, (Vom Pontus bis zum Indus, pag. 127—129) für das häufigste Attribut derselben, *Nâsatyau*, eine neue, vielleicht auch bessere Etymologie vorschlagen. Mir wenigstens will es nicht ein, die beiden Heilgötter von ihren langen Nasen benannt zu sehen, wie doch neuerlich vorgeschlagen worden ist. Sondern ich leite das adj. *nâsatya* ab von einer Participialform Praes. Caus. *nâsat* von W. *nas* (die allerdings im Sanskrit nicht nachweisbar ist), enthalten im gothischen Caus. *nas-jan*, heilen, retten. Den dem Wort, nicht jedoch dem mythologischen Begriff nach entsprechenden Dämon *Nâonghaithya* des Avesta halte ich nur für eine zarathustrische Diabolisirung des brahmanischen Götterpaares, letzteres als Einheit gedacht. *Nâonghaithya* ist der Dämon des Hochmuths, der *Tarômaiti*, und geht nicht auf einen arischen Gott zurück, sondern ist die bewusste Caricatur des sanskrit- arischen, vorindischen, brahmanischen Heilgötterpaares des Rigveda. Der arische Sagenschatz über die Açvinau ist enthalten in den zahlreichen Dioskurensagen der Griechen, worüber später in meinem Homerwerke.

3. Ein Varunahymnus am Kaspischen Meer.

Rigveda V, 85.

1. Auf! dem Allherrscher ein hohes singe, ein tiefes Lied, ein liebes, dem Varuṇa, dem berühmten, ihm der da auseinanderschlug — wie ein Schlächter die Haut zum Ausbreiten an die Sonne — die Erde.

2. Ueber den Wäldern hat er den Himmel ausgespannt, Kraft hat er eingesetzt in die Rosse, Milch in die Kühe, in die Herzen Verstand, Varuṇa, in die Wässer das Feuer, an dem Himmel die Sonne, den Soma auf der Fluh.

3. Nach unten gekehrt hat Varuṇa den Schlauch und denselben sich in die Luft nach Himmel und Erden ergiessen lassen, mit diesem benetzt der König alles Wesenden den Erdboden wie der Regen das Gras.

4. Benetzt den Boden, die Erde wie den Himmel, sobald er, Varuṇa (aus diesem Schlauch) Milch wünscht, mit Gewölk umhüllen sich die Berge, die rüstigen Männer lösen (die Schnüre des Schlauches.)

5. Diese auch wahrlich, des Göttlichhehren, des Berühmten grosse Kunst, des Varuṇa, will ich preisen, der mit einem Massstab gleichsam in der Luft stehend, ausmisst die Erde vermittelst der Sonne.

6. Dieser auch, des weisesten Gottes grosser Kunst hat sich noch keiner vermessen, dass alle blinkenden Ströme sich in das Eine Meer ergiessend mit ihrem Wasser dasselbe nicht füllen.

7. Wenn wir an dem blutswerwandten, o Varuṇa, oder dem befreundeten Genossen oder dem Nachbarn oder Bruder, wenn wir an dem Einheimischen, o Varuṇa, oder an dem Fremden, eine Sünde begangen haben, erlöse uns von derselben.

8. Wenn wir als Schelme beim Spiel betrogen haben, sei es in Wahrheit, sei es dass wir es nicht wussten, alle diese Fallstricke löse, o Gott, möchten wir, o Varuṇa, dir lieb sein.

Bevor wir uns zur Erklärung des Einzelnen wenden, wobei wir, von unserm Standpunkte aus, zunächst das historisch-geographische und ethnologische Element berücksichtigen, wird es vor allem nothwendig sein, uns nach der geographisch einzig möglichen Provenienz dieses in sich vollendet abgeschlossenen Varuṇaliedes umzusehen. Ich finde den Schlüssel zur Beantwortung dieses Räthsels in Strophe 6. Der Dichter spricht

hier aus dem Volksmunde heraus seine Verwunderung darüber aus, dass die unendliche Zahl der in das Meer mündenden Gewässer dasselbe niemals zum Ueberfließen bringen. Das *nakir á dadharsha*, noch keiner hat sich dieser Kunst (*imâm máyâm*) unterstanden, beweist, das seit ältesten Zeiten diese Beobachtung das Erstaunen der Meeresanwohner hervorgerufen hat. Es kann nun, nach dem, was sich uns schon in Iran u. Turan pag. 5—9 ergeben hatte, kein Zweifel darüber herrschen, dass der *samudra* des Rigveda, wo er nicht schon zum Wolkenocean verhimmelt ist, nur das Kaspische Meer sein könne. Und die in Strophe 6 zum Ausdruck gelangende Volksverwunderung über den immer gleichen Stand des *samudra* befestigt uns in dieser Ansicht. Wie wir nämlich gesehen haben, dass, wie *nakir á dadharsha* bewies, diese Volksverwunderung traditionell war, so hat sich dieselbe bis auf die Neuzeit erhalten. Olearius nämlich, der i. J. 1634 das Kaspische Meer befuhr und den Südrand bereiste, erzählt uns pag. 408 seiner Persischen Reisebeschreibung: „Es wundern sich ihrer viel, woher es doch komme, dass diese See soviel Ströme in sich sauffe, und doch keinen merklichen Ausgang hat.“ Und aus neuester Zeit berichtet Melgunoff, Die südlichen Ufer des kaspischen Meeres pag. 32: „Die Landesbewohner sagen, dass Mazanderan allein eben soviele Flüsse habe, wie das Jahr Tage. Am ganzen kaspischen Ufer von den turkmenischen Steppen, oder dem Flusse Gurgan, im Osten, bis zum Zollhause in Astara, am westlichen Ufer, will man 1362 (?) Flüsse zählen!“

Diese Auffassung der geographischen Herkunft unseres Varuṇaliedes bestätigt sich nunmehr durch die werthvolle Angabe im Schlusspāda der Strophe 2: *adadhât sómam ádrau* „er setzte den Soma auf der Fluh ein.“ Denn ganz übereinstimmend heisst es im Avesta, Yaçna X, 27—28: Dich (Haoma), den grossen Spender der Weisheit, setzte ein kunstreicher Gott nieder — auf der Hara berezaiti (*nidadât . . . haraiṭhyô paiti barezayáo*). Die *Hara berezaiti* ist aber bekanntlich der Albus,

das südliche Randgebirge des Kaspischen Meeres. Diese Angabe des Avesta stimmt wieder überein mit der Mittheilung Anquetil du Perrons (s. auch Justi, Beiträge zur alten Geogr. Persiens I, 5 der Hom wachse auf den Bergen von Gilan, Mazanderan, Shirwan (und Yezd). Vgl. darüber insbesondere auch meine Abhandlung über den Açnavanta-Açvattha-Sabelân als Sitz des Soma in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 77—82.

Stehen wir hiemit auf geographisch festem Boden, so erklärt sich nun auch die Angabe von Strophe 2 unseres Varunaliedes: *apsv àgnîm . . . adadhât* „er setzte in die Wässer das Feuer ein.“ Hier kann es sich nicht um das aus dem Meereschooss aufsteigende Gewölk, resp. um den aus der, dem Meereschooss entstiegengen Wolke herausfahrenden Blitz handeln, da in sämtlichen Schöpfungswerken, die in Strophe 2 erzählt werden, es sich überall um unabänderliche feststehende Schöpfungsverhältnisse handelt. So ist hier denn auch von dem den Wässern unabänderlich innewohnenden Feuer die Rede. Ich möchte darin eine Hindeutung auf die zahlreichen Thermen der Alburskette erblicken. Die wunderbaren Heilwirkungen der heissen Schwefelquellen konnte den arischen Bewohnern dieser vulkanischen Gebirge schon urzeitlich nicht entgehen. Ueber diese Thermen erfahren wir aus Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 23, Folgendes: „Es ist bekannt, dass der Demavend ein Vulkan ist, aus dem jedoch nur zu Zeiten Rauch aufsteigt; man zählt an 70 Krater. Der Berg hat viele Schwefelquellen und enthält viele Mineralien, vorzugsweise Steinkohle“ und pag. 24: „Die Schwefelquellen sind so heiss, dass man Eier darin kochen kann. Einige derselben werden von den Persern auch als Heilquellen besucht.“ Naturgemäss mussten solche warme Quellen auf den Feuergott bezogen werden. So auch führten die Griechen dieselben auf Hephaistos zurück, wie der Scholiast zu des Aristophanes Wolken v. 1052 berichtet: *Ἰβυκὸς φησι τὸν Ἡφαιστον κατὰ δωρεὰν ἀναδοῦναι Ἡρακλεῖ λουτρὰ θερμοῶν ὑδάτων, ἐξ ὧν τὰ θερμὰ τινὲς φασιν Ἡράκλεια*

λέγεσθαι. S. des Ibykos Fragm. 41 bei Bergk, Poetae Lyrici Graeci (Lips. 1843), pag. 662. S. darüber auch noch Lauer, System der griechischen Mythologie, p. 382, Anm. 1620.

Betrachten wir nunmehr noch die andern realen Aphaltspunkte, die uns das Varunalied zur Unterstützung unserer Ansicht von der kaspischen Provenienz desselben bietet, so werden wir dieselben in erwünschter Uebereinstimmung mit den schon gefundenen treffen.

Gleich der Anfangspáda von Strophe 2: *váneshu vy antd-riksham tatána* „über den Wäldern hat er den Himmel ausgebreitet“ lässt uns einen Schluss ziehn auf den Waldreichthum und die Baumriesen Mazanderans. Denn soviel ist sicher, dass dem Dichter dieses Anschauungsbild nur in einem wälderreichen Lande mit hohen Bäumen sich aufdrängen konnte. Vgl. über diesen Waldreichthum die armenische Etymologie des Wortes Mazanderan, sowie über die „staunenmachende Grösse und Höhe der Wälder“ Mazanderans die Schilderung des britischen Reisenden Morier vom J. 1815 in meinem Iran und Turan pag. 142—143. Hillebrandt (Varuṇa und Mitra pag. 71) sowie Geldner (in den Vedischen Studien, Bd. I, pag. 114) übersetzen *váneshu* mit „in den Bäumen.“ Geldner begründet seine Uebersetzung mit den Worten: „Bäume oder Wald und Luft sind für die Beobachter unzertrennlich. Er hört dieselbe in dem Rauschen, nimmt sie wahr in dem Zittern des Laubes und atmet sie besonders gern in dem kühlen Schatten des Baumes. Varuna hat es gefügt, dass die Luft durch die Bäume streichen kann. Vgl. „die luftigen Eichen“ bei Wieland.“ Geldner, dessen realistischer Erklärung des Rigveda wir sonst zustimmen, hat hier vollständig übersehen, dass er ein rein idealistisches Princip in die Rigveda-Erklärung hineinträgt, Motive aesthetischer Naturverzücktheit, zu denen der indische Geist erst durch den verinnerlichenden Einfluss des Buddhismus gelangt ist, ja die zum Theil erst durch Rousseau's oder Bernardin de St. Pierre's Naturschwärmerei für die moderne Menschheit gewonnen worden

sind, von denen aber der Rigveda noch so vollständig frei ist, dass wir mit Erstaunen die Wahrnehmung machen, wie unempfänglich der Inder des Veda sich selbst noch für den Blumenreichtum Kashmirs oder des Pandschab zeigt. Der Inder des Veda staunt nur über diejenigen Naturerscheinungen, die ihm durch die Macht, Grösse, Glanz oder durch ihren Nutzen imponiren und selbst in denjenigen Liedern, wo, wie in den Hymnen auf die Morgenröthe, zum ersten Mal in der Urgeschichte der Menschheit ein freies sich Hingeben an die Natur zum Durchbruch gelangt, geschieht es nur unter der Illusion, die Schönheit einer Göttin, ja, nach Geldner, die Reize einer Hetäre zu besingen. Wie sehr der Dichter unseres Varuṇahymnus die Natur in echt antiker Gebundenheit des Geistes nur unter der Vorstellung des Nutzens betrachtet, woneben dann noch der Eindruck des räumlich Grossartigen aufkommt, beweist gerade Strophe 2, wo für die „Kühe“ ein Wort gebraucht wird, das sonst die „Morgenröthen“ als die „röthlich aufflammenden“ bezeichnen könnte und an diesen gleichsam leibhaftigen Morgenröthen weiss er nur die von Varuṇa in sie gelegte Milch zu bewundern. Wie dem Dichter in Strophe 2 die Höhe des Fundorts des Soma imponirt, an der Sonne die Höhe ihres Standpunktes, so ist er betroffen über die Höhe der Wälder und ihrer Baumriesen, über welchen erst der Luftraum ausgespannt erscheint. Das Wort *antáríksha* bezeichnet immer nur den Luftraum in der Höhe, niemals die Luft als das auch dem Erdboden entlang streichende Lebelement, als das selbst die Tiefen erfüllende Fluidum, das durch das Laub der Bäume rauscht. Ich möchte deshalb den Locativ *váneshu* mit „über den Wäldern“ (oder Bäumen) wiedergeben.

In Strophe 3 möchte ich *kāvandham* nicht nach allgemein gültiger Auffassung als „Tonne“ fassen, da der vom Appellativum *kāvandha* nicht abzulösende Mythos vom Dämon *Kavandha* Züge enthält, die sich mit dem Begriff des Appellativums *kāvandha* im Sinne von „Tonne“ nicht vereinigen lassen. Es scheint mir

unzweifelhaft, dass zwischen dem altindischen Wolkendämon *Kavandha* oder *Kabandha* und dem griechischen Dämon der Trockenheit *Κάκρυθος* ursprüngliche Wesenseinheit herrscht, wie sehr auch, wie sich gleich zeigen wird, beide Dämonengestalten sich später ihrem Wesen nach differenzierten. Herrscht aber zwischen beiden Dämonen ursprüngliche Identität auf indogermanischem Boden, so kann nur die Form *kavandha* die ursprüngliche sein und fallen daher alle auf die Form *kabandha* gegründeten Etymologien, die von einer Zusammensetzung des Interrogativpronomens *ka* mit dem Substantiv *bandhá*, wornach es „also als die viele oder starke Bänder oder Reifen habende“ (Grassmann) bezeichnet wäre, in sich zusammen, zugleich mit der Bedeutung „Tonne“, die sich nur an diese falsche Etymologie anlehnt. Der Wolkendämon *Kavandha*, in verhärteter Aussprache später auch *Kabandha*, war nach indischer Sage im Rāmâyana ein Dānava, der, ein Sohn der Anmuthsgöttin Çri, von Indra für seinen Uebermuth dadurch bestraft wurde, dass ihm der Gott Kopf und Schenkel in den Leib drückte, dagegen ungeheure Arme und einen Mund im Rumpfe verlieh. S. Weber in den Ind. Stud., Bd. I, pag. 218 Anm. Wäre die ursprüngliche Gestalt des *Kavandha* eine Tonne gewesen, so hätte sich dieser Mythos unmöglich aus derselben entwickeln können. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir daran denken, dass die ursprünglichsten Wasser-, Wein- und Milchbehälter Schläuche gewesen, wie sie es gerade in den Ländern ums Kaspische Meer bis auf diesen Tag geblieben sind. An das Bild eines gefüllten Ziegenschlauches, wie solche in Transkaukasien und drüben an den Ostufern des Kaspischen Meeres noch bis zur Stunde gebräuchlich sind, konnte sich dagegen leicht genug die Vorstellung eines Wolkenschlauches anknüpfen, dessen zum Zwecke des Trinkens abwärts gewendete Oeffnung, in Verbindung mit den zwei als Handhaben hervorragenden Schenkeln wiederum leicht zur mythischen Vorstellung Veranlassung geben konnten, als sei diese hässliche Figur des unter dem Bilde eines ungeheuren

Wolkenschlauchs angeschauten Wolkendämons das Werk eines dem Dämon aufsätzig gewesenen Gottes.

Die Etymologie von *kavandha*, *Κάανθος* bleibt vorläufig noch dunkel. Der griechische *Κάανθος* war nach Pausanias IX, 10, 5 ein Sohn des Okeanos. Von seinem Vater abgeschickt, um seine Schwester Melia zu suchen, fand er diese in der Gewalt des Apollon und warf deshalb Feuer in das Ismenion, den heiligen Hain des Apollon bei Thebe. Der Gott tödtete ihn mit Pfeilen. An der Quelle des Ares zeigte man sein Grabmal. Hahn in seinen Sagwissenschaftlichen Studien pag. 504 fasst den *Κάανθος* als „Blumenversenger“, in des Kaanthos Anzündung des ismenischen Hains erblickt er ein mythisches Bild für die Waldbrände im Hochsommer und Apollons Rache führt er auf die Herbstgleichensonne zurück. Es ist wohl kaum fraglich, dass die griechische Volksetymologie thatsächlich in *Κάανθος* an *καίειν*, *καύειν*, brennen, und wohl auch *ἄνθος*, die Blume, gedacht hat. Und vielleicht liegt in der That auch dem indischen Dämon *Kavandha*, insofern er mit dem griechischen Trockenheitsdämon *Κάανθος* ursprünglich eins gewesen ist, eine Wurzel **ku*, brennen, leuchten, zu Grunde, wovon dann eine später zu *kavandha* nasalirte Participialform, **kavanta* sich bilden konnte. Fick in seinem Indogermanischen Wurzelwörterbuch pag. 44, stellt diese Wurzel *ku* auch wirklich auf und leitet von der allerdings nur erschlossenen Form derselben im Sanskrit, **ḡu*, *ḡvi* nicht nur skt. *ḡo-na*, flammend, m. Feuer, sondern auch *ḡve-ta*, weiss und *ḡvas*, morgen „eigentlich beim Aufleuchten“ (= lat. *cras*) ab, zu dieser Form stellt er dann das griechische *καίω* für *καψ-ω*, *καύ-σω*, *κέκαυ-μαι*, *ἐ-καυ-θην*, brennen. Es hat nun zwar den Anschein, als ob auch der indische Dämon *Kavandha* sich in diesen Zusammenhang füge, denn, wie Weber Ind. Stud., Bd. I, pag. 295 Anm. beibringt, gab es einen Gandharva Namens *Kabandha Atharvana*, der *Ātharvana*, als Sohn des Atharvan, führt aber auf einen „Feuerpriester“ zurück und vom Wolkendämonen *Kabandha*, dem

Indra den Kopf in den Rumpf drückte, erzählt die Sage im Râmâyana, Râma und Lakshmana hätten dem Ungeheuer seine langen Arme abgehauen und den Rumpf verbrannt, wodurch Kabandha, von dem auf ihm lastenden Fluche befreit, seine frühere schöne Gestalt wieder erlangte (s. Böhlingk-Roth's Sanskritwörterb. Bd. II, pag. 71). Lässt sich dieser Zusammenhang zwischen den beiden Dämonengestalten *Káavḥos* und *Kavandha* nicht leugnen, so würde der mythische Name älter und ursprünglicher sein, als das Appellativum *kavandha* und es würde dann das indische Appellativ *kavandha*, *kabandha*, zwar schon urzeitlich früh, aber doch erst secundär aus dem Dämonennamen abgeleitet worden sein, da ihm im Griechischen kein Appellativ *κᾶνθος* zur Seite steht — oder darf das erst nachhomerische *κῦαθος*, Becher, Hohlmass für Flüssigkeiten, als ungunirte Parallelform von *Káavḥos*, *kabandha* betrachtet werden? Die secundäre Entstehung des Appellativs aus der verblassenden Bedeutung des Dämonennamens hätte nichts übermässig Auffallendes an sich, da z. B. bekanntlich der spätlateinische Appellativname für Jagdhund *vertagus*, *veltragus* aus dem altpersischen *Verethraghna*, der Vritratödter, im Veda *Vritraghna* stammt und im Französischen *ogre* „der Stellenvermittler, Lumpenhändler“ Niemand mehr an dessen Abkunft aus dem römischen Unterweltsgott“ *Orcus* denkt.

Die Wiederaufnahme des Refrains *unatti bhûma* vom Schluss der Strophe 3 zu Anfang der Strophe 4 bezeugt den echten Volksliedscharakter unseres Varuṇahymnus, vgl. darüber meine Specialabhandlung in Abthlg. V. Ich füge hier noch die Stelle bei Taittiriya Samhitâ (ed. Weber) IV, 5, 1, 3:

utai 'nam gopâ adriçrann

âdriçrann udahâryah |

utai 'nam viçva bhûtâni,

„und ihn sahen die Hirten, es sahen ihn auch die Wasserträgerinnen, ihn auch alle Wessen.“ Die „rüstigen Männer“ (*tavishîyantah . . . virâh*), die den Wolkenschlauch von seinen

Riemen lösen, sodass die Milch aus der nach unten gewendeten Oeffnung fließen kann, sind die Winddämonen, die Maruts.

Ueber den Varuṇa in Strophe 5 als *ásurá*, als „Sohn des Asura“ vgl. P. von Bradke, *Dyáus Asura*, Ahura Mazdâ und die Asuras, pag. 73. Der „Sohn des Asura“ ist Varuṇa als indischer Nachfolger des in die indogermanische Urzeit hinaufsteigenden Himmelsgottes *Dyáus Asura*, der im Rigveda noch deutlich als der dem Varuṇa in der Verehrung noch vorausgehende Himmelsgott auftritt.

Die Ausmessung der Erde vermittelt der Sonne als Massstabes, die hier wie wiederholt bald Varuṇa, bald Mitra zugeschrieben wird, erhält ihre meteorologische Erklärung durch die Thatsache, dass die Sonne besonders im Süden als Lichtsäule auf- und unterzugehen scheint, worüber ausführlich in meinem Iran und Turan pag. 14—18. Vgl. daselbst die Abbildung einer solchen Lichtsäule der Sonne.

Was nun zum Schlusse das aussergewöhnlich zarte Schuldbewusstsein anbetrifft, das in Strophe 7 sich ausspricht und das in dieser nahezu an buddhistische Erlösungsbedürftigkeit grenzenden Stärke im Rigveda nicht wiederkehrt, so lässt sich in dieser frühen Urzeit, aus welcher unser Varuṇalied stammt, eine derartige Feinheit der Empfindung nur begreifen bei einer Kaste oder, da in diesem Hymnus, wie gerade Strophe 7 beweist, noch kein Kastenbewusstsein existirt, bei einer Gesellschaftsklasse, die, wie ich schon in Iran und Turan pag. 176 nachgewiesen habe, durch ihre aller Sorgen um die menschliche Bedürftigkeit enthobene Ausnahmestellung sich rein und ausschliesslich der Betrachtung und der Pflege des innern Lebens widmen durfte. Wo die Grösse der Natur wie die Schönheit und Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen ununterbrochen auf das Gemüth des Menschen einwirken, da fühlt er sich unwillkürlich und unbewusst zu wehevoller Stimmung angeregt. Und so stimmt es denn völlig zu der kaspischen Provenienz unseres Varuṇahymnus, wenn uns Melgunoff, Die südlichen Ufer des kaspischen

Meeres, pag. 39 nachfolgende Beobachtung mittheilt: „Eine Eigenthümlichkeit der Bewohner dieser Uferprovinzen ist ihre Religiosität und ihr Eifer in Erfüllung der vorgeschriebenen Gebräuche; man behauptet sogar, dass das Volk hier mehr als in dem ganzen übrigen Persien unter dem Einflusse der Geistlichkeit stehe, der hier selbst den der Regierung überwiege. Ueberall sieht man zahlreiche Takie (heilige Gebäude), in den Städten fast auf jeder Strasse, in denen sich das Volk versammelt, um die Erzählungen von den traurigen Schicksalen der Söhne Ali's anzuhören.“ So wird es dort auch in der vedischen Urzeit schon gewesen sein.

4. Ueber den historisch-geographischen Hintergrund der Sage von Purûravas und Urvaçi.

Jüngst hat Geldner in den von ihm mit Pischel herausgegebenen Vedischen Studien (Stuttg., 1889), pag. 243—295 die Sage von Purûravas und Urvaçi nach ihren märchenhaften Bestandtheilen eingehend untersucht, um dann das Rigvedalied X 95, jenes merkwürdige Zwiegespräch zwischen Purûravas und Urvaçi, mit grosser Einlässlichkeit und einer Fülle kleiner Einzelresultate dermassen aufzuhellen, dass das betreffende Lied nunmehr in einem ganz neuen Lichte erscheint. Die historisch-geographischen Anhaltspunkte aber, die zwar nicht das Rigvedalied, wohl aber das Çatapatha-Brâhmana und das indische Epos bieten, hat er mit keiner Sylbe berührt. Da nun aber die Purûravas-Urvaçi-Frage durch Geldner wieder so sehr in den Vordergrund der Rigvedaphilologie gerückt worden ist, nehme ich die Gelegenheit wahr, das meiner Methode zugängliche Material der Sage ins richtige Licht zu setzen. Manche der vom indischen Epos gegebenen mythisch-geographischen Namen sind mir allerdings auch noch nicht durchsichtig geworden, ich werde aber bei einer andern Gelegenheit auf die ganze Purûravas-Urvaçi-Sage zurückkommen.

Das Çatapatha-Brâhmana erzählt XI, 5, 1, 4 (ed. Weber pag. 856) von dem über das Verschwinden seiner leidenschaftlich geliebten Urvaçi halb wahnsinnig gewordenen Purûravas *sá ádhya jálpan kurukshetrám samáyâ cacârânyátahplakshéti bisavati tásyai hádhyanténa vavrâja táddha tá apsarása átáyo bhâtvâ páripupluvire* || „Vor Liebesehnsucht irredend wanderte er durch Kurukshetra. Dort ist ein Lotusteich, *Anyatahplaksha* geheissen. An dessen Gestade wandelte er. Dort schwammen gerade die Apsaras in Schwanengestalt herum.“ (Geldner). Die hier gegebenen Andeutungen *Kurukshetra* und *Anyatahplaksha* klären sich gegenseitig auf, insbesondere, wenn wir die vom indischen Epos überlieferten mythisch-geographischen Namen zur nähern Orientirung herbeiziehen.

Nach den von mir im zweiten Band meiner historisch-geographischen Untersuchungen gewonnenen Resultaten (s. Vom Pontus bis zum Indus, Einleitung pag. XIV—XVI, wo die Uebersicht über die einschlägigen Einzelabhandlungen im Bande gegeben ist), lag das Kurukshetra ursprünglich nicht zwischen Yamunâ und Gangâ in Hindostan, sondern auf dem Hochland von Iran in Chorasán, wohin das *Κορωνοῦ ὄρος* und die *Παρδιαλαῖοι* als auf die ursprünglichen Wohnsitze der *Kuru* und der *Pañcála* hinweisen. Wir gelangen zu dem nämlichen Resultat, wenn wir die Angaben des indischen Epos über die Gegend, wo Purûravas und Urvaçi dem Liebesspiel lebten, verwerthen. Nach dem Harivamça (bei Geldner a. a. O., pag. 250) wohnten die beiden Liebenden „in dem Lusthain *Caitraratha* und am Gestade der *Mandâkinî*, in *Alakâ*, in *Viçâlâ*, in *Nandana* dem schönsten Haine, im nördlichen *Kuruland*, wo alle Wünsche wie an Bäumen reifen, am Fuss des *Gandhamâdana* und auf dem nördlichen Gipfel des Meru.“

Hier leuchtet vor Allem Eins ein: das Kurukshetra liegt nicht in Indien, sondern im Norden Indiens. Denn der *Gandhamâdana* liegt auch nach indischer Auffassung im hohen Norden. Bestätigt sich aber meine Deutung des Namens (s. mein

Iran und Turan pag. 102), nach welcher derselbe untr die indische spätere Assimilation des Huzvâreshnamens des Berges *Gadmanômand* „der Majestätische“ in Chwarzim wäre, so ständen wir dem ursprünglichen Kurukshetra in Chorasan nahe genug. Das „nördliche Kuruland“ ist kein anderes als das der *Uttarakuru* des Aitareya-Brâhmana VIII, 14 (ed. Aufrecht pag. 223): *tasmâd etasyâm udicyâm diçi ye keca pareṇa Himavantam janapadâ Uttarakurava Uttaramadrâ iti vairâjyâyaiiva te' bhishicyante* „die im Norden jenseits des Himâlaya wohnenden Völkerschaften, Namens Uttarakuru und Uttaramadra, leben nicht unter Königen.“ Ohne mich hier bei den Uttarakuru ausführlich aufzuhalten — als Ὀτροαζόρρα begegnen sie später bei Ptolemaeus in Ost-Turkestan — mache ich darauf aufmerksam, dass (s. auch mein Iran und Turan pag. 227) schon Weber im Nachtrag zur Magavyakti (Monatsberichte der Berliner Akademie 23. Oct. 1879, pag. 812) in den *Uttaramadra* eine Hindeutung auf Medien erkannt hat, gestützt auf die vorher von Nöldeke gegebene Erklärung des spätern Sanskritwortes *mâthi*, das aus dem Persischen *mâdhi*, der Ringelpanzer, ins Sanskrit und Arabische eingedrungen ist.

Zu demselben Resultat führt uns die historisch-geographische Aufhellung der *Mandâkinî*. Nilakaṇṭha, der Scholiast des Mahâbhârata, erklärt nämlich (s. Böhlingk-Roths Sanskritwb., Bd. VI, pag. 847 s. v. *vasu*) die *Mandâkinî* in der von uns oben pag. 44 ausgehobenen Stelle mit *Vasor dhârâ*, dem „Strom der Güter“, in welchem wir den untern Oxus erkennen mussten, dessen „goldene Gnadengeschenke“ wir nun im Hinblick auf den sich den Oxus hinunter bewegendem indischen Edelstein- und Perlenhandel sehr wohl verstehen. Dann aber, da wir schon in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 123 die *Alakanandâ* des Vishṇupurâṇa als eine volksetymologische Zurechtlegung eines älteren *Arg* oder *Arag rud* erkannt hatten, bezeichnet auch *Alakâ* und *Nandana* nur wieder denselben Strom Oxus.

Interessant ist nun der Lotusteich *Anyataḥplakshâ*. Nach

Analogie des von Böhlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch (Bd. I, pag. 265) aus der Vājasaneyi-Samhitā XXX, 19 angeführten *anyāto 'raṇya* (*anyatas + aranya*) „bald da bald dort waldiges Land“ müsste *Anyataḥplakshā* etwa bedeuten „bald da, bald dort Gewässer.“ Eine solche Bedeutung kann aber ein Lotusteich niemals gehabt haben. Der Name ist offenbar durch Volksetymologie verwirrt, d. h. dem spätern Sprachgefühl der Sanskrit-Arier assimiliert worden. Die Angabe, die Apsarasen seien, in Schwäne (*ātīyaḥ*) verwandelt, auf diesem Teich herumgeschwommen, wird uns auf den wahrscheinlich ursprünglichen Namen desselben zurückführen. Denn, wie schon Weber, Indische Studien, Bd. I, pag. 197 eingesehen hat, das Wort *āti*, für welches auch der indische Commentator nur „Wasservogel“ (*jalacara-pakshivīṣeshasyai 'shā sañjnā* pag. 590) anzugeben weiss, ist ursprünglich *anti*, lat. *anatis*, lit. *anti*, gr. *νῆσσα* für *νη-ια*, Ente. Der Teich, auf welchem die Apsarasen als *anti*, *anati* herumschwammen, war offenbar ursprünglich ein **anatyah-plakshā*, 'aus dem dann, nachdem sich *anti*, *anati* im Sanskrit zu *āti* zusammengezogen hatte, wobei nun für *anatyah* kein Etymon mehr übrig blieb, ein *anyataḥ* herausgedeutet wurde. Auch *plakshā* war frühzeitig unverständlich geworden. Es bezeichnet die *plakshā devī sunṛitā puṇyā devī Sarasvatī*, die heilige Sarasvatī, das masculinum *plaksha* die *Ficus infectoria*. Die beiden Wörter haben nichts mit einander gemein. Das masculinum hängt offenbar zusammen mit *palāca*, dem Palāça- oder Parṇabaum, das dem femininum *plakshā* zu Grunde liegende masculin *plaksha* entspricht dagegen dem griechischen *πέλαγος*, das Meer. Und dass es sich hier um ein Meer handelt, beweist die Angabe der indischen Märchensammlung *Kathāsaritsāgara* (bei Geldner a. a. O., pag. 257), in der Nähe der im *Nandana-hain* einander erblickenden *Purūravas* und *Urvaṣī* habe sich *Vishṇu*, der sich nachher des Liebeskranken annimmt, im Milchmeer (*kshīrasamudra kshīroda*) aufgehalten. Das Milchmeer ist aber, wie ich (s. mein *Iran und Turan* pag. 7—8) gezeigt das

Kaspische Meer, dessen süßes Küstenwasser dem ganzen Alterthum wunderbar vorkam.

5. Durgaha im Rigveda das „schwerzugängliche“ Kvirint des Avesta.

In „Iran und Turan“ pag. 33—34 hatte ich die *Mridhah*, *Durgáhâ* (*rákshâñsi*) und *Apâmîvâ* als die *Marder*, die Leute des *Durgaha* und die Stadt *Ἀπάμεια* erkannt. Ich hatte aber mit *Durgaha* noch nichts anzufangen gewusst. Gegenwärtig glaube ich auch dieses *Durgáhâ rákshâñsi* deuten zu können. Ich werde dabei auf die a. a. O. im Urtext und in der Uebersetzung gegebenen Strophe aus Rigveda X, 98, 12 einfach verweisen.

Es handelt sich in dieser Stelle offenbar um Niederwerfung feindlicher Stämme und Städte des südlichen Mediens von den Zagrosböden bis zu den Kaspischen Pforten. Da aber giebt es nach den bis jetzt bekannten Namen, die einen Platz als „schwer zugänglich“ bezeichnen, nur einen, der in diesen Zusammenhang zwischen die *Amarder* und die Stadt *Apameia* hineinpasste und das ist das *Kvirînta* des Avesta, das *Justi* im Zendwörterbuch pag. 157 als das *Κάρινα* des *Isidor* von *Charax* wieder erkannt hat. Dort „auf dem schwerzugänglichen *Kvirînta*“ (*upa kvirîntem duzhîtem*, *Râm Yasht* 19, *Spiegel Avesta-Übersetzung* Bd. III, pag. 154) opferte *Azhis Dahâka* auf goldenem Throne, auf goldenem Schemel, mit zusammengebundenen *Bareçma*, bei überströmender Fülle dem *Çpeñta Mainyu*. *Geiger*, *Ostiranische Kultur im Alterthum* pag. 207 findet den Beinamen „schwer zugänglich“ in Bezug auf die „Festigkeit und strategische Wichtigkeit des Passes“ vortrefflich. „Derselbe war allerdings von Bedeutung, weil über ihn die assyrischen Fürsten ihre Heerschaaren geführt haben müssen, wenn sie zur Bekämpfung der Bewohner des iranischen Hochlandes auszogen.“

Als „schwer zugänglich“ werden sonst noch *Merw* und *Balkh* bezeichnet. Als *Ninus*, König von *Assyrien*, zur Eroberung

Baktriens auszog, fand er dasselbe nach Diodor II, 2, 31 (ed. J. Bekker) schwer zugänglich (*Τῆς δὲ Βακτριανῆς οὐσῆς δυσ-εἰσβόλου.*) Und so wird es auch noch im Mahābhārata, Sabhāparvan v. 1030 als *durgamana* „schwerzugänglich“ dargestellt. Und von Merw berichtet übereinstimmend Plinius Hist. nat. VI, 16, 46: *sequitur regio Margiane, apricitatis inclytæ, sola in eo tractu vitifera, undique inclusa montibus amoenis, ambitu stadiorum mille quingentorum, difficilis aditu propter arenas solitudines per CXX M passuum.*

Da sowohl Merw als Balkh von dem Lande der Amarder und Apameia viel zu weit entfernt sind, als dass unter den *Durgahâ rakshânsi* irgend eine dieser Gegenden als gemeinsame Feinde zusammen mit diesen weit im Osten gelegenen Ländern aufgeführt werden könnte, so wird wohl unter *Durgaha* nur das den Mardern und Apameia zwar auch nicht nahe, aber doch noch genügend benachbarte Kerend verstanden werden dürfen. Vielleicht wird diese Annahme noch bestärkt durch eine Angabe des Çatapatha-Brāhmaṇa XIII, 5, 4, 5 (ed. Weber pag. 994). Unter den Königen der Vorzeit, die das Açvamedha-Opfer dargebracht haben, wird dort auch Purukutsa *Daurgaha*, der Sohn des Durgaha, Sohnes des Ikshvāku, aufgeführt. Nach dem Commentator Harisvāmin zu der dabei angeführten Rigveda-stelle IV, 42, 8 soll aber *Daurgaha* (der Commentator schreibt *daurgraha*, bei Weber pag. 1015) ein Pferd bezeichnen (*daurgrahâ nāma daurgrahenaçvena*). Erinnern wir uns nun, dass gerade in jener durch die uns vorliegende Rigvedastelle X, 98, 12 berührten Gegend die berühmten Rossegefilde der nysäischen Felder lagen, so könnte ein Daurgaha-Pferd eine Sanskritbezeichnung für nysäisches Pferd sein und diese Bezeichnung wiederum unsere Deutung von *Durgaha* als auf Kerend, Kvirīnta bezüglich, bestärken.

6. Suplan Sahadeva, der König der Sṛiñjaya ein Sakenkönig.

Das Çatapatha-Brâhmaṇa II, 4, 4, 4 (ed. Weber pag. 147) erzählt folgende Legende von dem Uebergang des Dākshâyaṇa-Opfers von Prajâpati, dem höchsten Gotte, auf den König *Pratîdarça Çvaikna* und von diesen auf den König der Sṛiñjaya, Suplan Sahadeva: *tam (Pratîdarçam Çvaiknam) âjagâma, Sûplâ Sârñjayo brahmacaryaṃ, tûsmâl tûṃ ca yajnam anûce 'nyâm u ca só 'nûcya pânah Sṛiñjayân jûgâma té ha Sṛiñjayâ vidâm cakrur yajnam vai no' nûcyâgann iti té hocuḥ saha vai nas tûddevarî âgan yó no yajnam anûcyâgann iti sa vai Sahâ-devaḥ Sârñjayas tad apy etân nivacanam ivâsty anyad vâ are Sûplâ nâma dadhâ iti sâ eténa yajnéshtrvá yeyaṃ Sṛiñjayânâm prâjâtir yâ çrîr etâd babhûvaitâm hai vai prâjâtim prâjâyuta etâm çrîyaṃ gachati yâ evaṃ vidvân eténa yajnéna yâjate tûsmâl vâ eténa yajeta || 4 ||* Zu ihm (nämlich dem *Pratîdarça Çvaikna*) ging Suplan Sârñjaya, um sich unterrichten zu lassen, wie man zu Brahman gelangt und so wurde er denn auch in dem dazu dienenden Opfer unterrichtet und noch in einem andern. Als er es gelernt hatte, ging er wieder zu den Sṛiñjayas zurück. Die Sṛiñjayas aber wussten, dass er zu ihnen komme, nachdem er das Opfer für sie gelernt hatte. Sie sprachen: „Wahrlich, mit den Göttern (*saha devaiḥ*) ist er zu uns gekommen er, der gekommen, nachdem er das Opfer für uns gelernt hat.“ Er hiess nun in der That Sahadeva Sârñjaya. Und noch jetzt geht das Gerede von ihm: „Merkwürdig, Suplan hat einen andern Namen angenommen.“ Er opferte nun mit diesem Opfer und was nun an Nachwuchs und Wohlfahrt bei den Sṛiñjaya erwuchs, diesen Nachwuchs lässt der erwachsen, diese Wohlfahrt erlangt der, der, dieses wissend, mit diesem Opfer opfert, deshalb möge er mit diesem Opfer opfern.“ (Delbrück).

Das Dākshâyaṇaopfer war nach dem Scholiasten zum Aita-

reya-Brāhmaṇa III, 40 (ed. Aufrecht pag. 296) eine Gattung des Darçapūrṇanāsau-Opfers, des vereinigten Neumond- und Vollmondopfers, das sich über 15 Jahre statt 30 erstreckte. Es wurde bei demselben frischgemolkene Milch in einen glühend gemachten Topf gegossen und galt dem König Soma, also dem Mond. Nach Çatapatha-Brāhmaṇa XII, 8, 2, 3 (ed. Weber pag. 940) lernte Suplan Sārñjaya bei demselben Pratidarça, der aber hier Aibhāvata heisst, auch das Sautrāmaṇi-Opfer, ein Somaopfer, das dem Gott Indra als Sutrāman, als „gutem Beschützer“ galt. Damit steht wohl in Zusammenhang, dass, wie schon Weber in den Indischen Studien Bd. I, pag. 208 mittheilt, neben dem Sahadeva Sārñjaya im Aitareya-Brāhmaṇa VII, 34 ein *Somaka Sāhaderya* als Schüler des Parvata und Nārada erwähnt wird, der auch schon in einem Vāmadevaliede, Rigv. IV, 15, 9 (nebst den Versen 2, 7, 8) als Sññjayafürst verherrlicht erscheint. Im Rāmāyaṇa erscheint sogar ein *Somadatta*, der Enkel des Sahadeva, als Zeitgenosse Rāmas. S. Weber a. a. O. Es ist jedoch hier nicht der Ort, die sehr verwickelte Sññjaya-Frage, wozu Weber a. a. O. reiches Notizenmaterial zusammengetragen, eingehend zu besprechen. Jedenfalls ist, was schon aus Webers Zusammenstellungen hervorgeht, von vornherein festzuhalten, das die Wohnsitze dieses Volkes im Epos nicht mehr dieselben gewesen sind wie in den Brāhmaṇa und in den Brāhmaṇa nicht dieselben wie im Rigveda, nur dass in den Brāhmaṇa, wie noch im Epos auch Ueberlieferungen aus der Vedenzeit der Sññjaya mit enthalten sind.

In „Iran und Turan“ pag. 122—125 hatte ich, in Anlehnung an die mittelalterliche Namensform *Zarendsh*, die *Sññjaya* als *Σάραγγαι*, *Ζαράγγαῖοι* der griechischen Geographen, nämlich als die Umwohner des *Zareh-* oder *Hamunsees* gefasst. Ich glaube, nunmehr neue Belege zu dieser Auffassung beibringen zu können. Was die Gleichstellung von *Sññjaya* = *Σαράγγαι* des Herodot betrifft, so mache ich zunächst darauf aufmerksam, dass schon Weber in den Ind. Stud. I, 276 den Upanishad-

Namen *Sarang* in Anquetil du Perron's zweitem Upanishad-Mscr. fragend zu *Srîñjaya* gestellt hat. Dazu tritt nun noch Folgendes. Wenn nämlich (s. oben) ein *Parvata* als Lehrer des *Srîñjayafürsten* Somaka Sâhadevya erwähnt wird, so möchte ich in diesem *Parvata* einen Vertreter der an den Südabhängen des Hindukush erwähnten *Παρῳῖται, Ἀπάρῳται* der Alten erblicken, die, im Rigveda *Pârâvata* genannt, von mir früher schon (1886) als feste Stütze meiner Ansicht beansprucht worden sind, dass der älteste Schauplatz des Rigveda auf dem Hochlande von Iran zu suchen sei. S. den betreffenden Artikel wieder abgedruckt in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 169—170. Vielleicht weist uns auch die von Weber a. a. O. pag. 209 erwähnte Schimpfbezeichnung der *Srîñjaya*, als *Pâtî-srîñjaya*, auf dieselbe Spur. In Iran u. Turan pag. 125 hatte ich dieselbe wohl richtig als „Stink-Srîñjaya“ gedeutet, unterstützt durch den parallelen Uebernamen *Ghata-srîñjaya* „Lotter-Srîñjaya“. Wie diese letztere Titulatur beweist, war *Pâtî-srîñjaya* jedenfalls in demselben höhnnenden Sinne verwendet worden, und zwar in Folge des Neides, den ihre Wohlhabenheit, die ja auch das Çatapatha-Brâhmaṇa in der obigen Legende rühmt (vgl. *prajâti* und *çrî*) bei den ärmeren Nachbarstämmen, die im Gebirge wohnten, erregte. Die ursprüngliche Bedeutung des Namens *Pâtî-srîñjaya* könnte aber doch eine andere gewesen sein. Ich habe in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 107—108 darauf aufmerksam gemacht, dass wenn Quintus Curtius VII, 3, 11, 4 den Hamunsee *Ponticum mare* nennt, an dem die Arachosier wohnen, dies schwerlich als grosser geographischer Schnitzer genommen werden dürfe, sondern dass vielmehr hier wieder eine der zahlreichen Namensassimilationen der macedonischen Soldaten Alexanders vorliege, die wahrscheinlich als einen Namen des Sees gehört hätten *Pâtica*, der aus dem Avesta bekannt ist, und sich dann denselben als *Ποντιζορ* zurechtgelegt hätten. Dieses *Pâtica* des Avesta liegt nun wahrscheinlich auch der, später als Schimpfbezeichnung gedeuteten, Benennung der *Pâtî-srîñjaya*, als der

Sṛiñjaya am Hamunsee zu Grunde, denn es gab verschiedene Sṛiñjaya.

Nun nennt (s. Weber a. a. O. pag. 208 unten) das Mahābhārata I, 5476 die Sṛiñjaya Bundesgenossen der Pañcāla. Das Çatapatha-Brāhmaṇa aber kennt II, 4, 4, 5 (ed. Weber 147) den Devabhāga Çrautarsha als gemeinschaftlichen Oberpriester der Kuru und Sṛiñjaya (*sá ubháyeshāṃ Kúrūnāṃ ca Sṛiñjayānāṃ ca puróhita ása*). Hier nehmen also die Sṛiñjaya völlig die Stellung der Pañcāla ein. Dem entspricht wieder die genealogische Sage des Vishṇupurāṇa IV, 14 (bei Wilson-Hall, Bd. IV, pag. 102—103), dass Pāṇḍu (der Repräsentant der Pāṇḍu-Pañcāla) zu seiner zweiten Frau Mādri hatte, die von den Zwillingssöhnen des Áditya, von den Aṣvinau, nömlich von Násatya und Dasra, zwei Söhne hatte: *Nakula* und *Sahadeva*. Damit ist doch *Sahadeva* selbst ein Nachkomme des Pāṇḍu. Zugleich aber ist wichtig der Name der *Mādri*, die wir nun nach dem Vorgange Webers (vgl. mein Iran und Turan pag. 227) in der Bedeutung *Mederin* nehmen dürfen, sowie ich geneigt wäre, in *Nakula* eine Erinnerung an den Titel des Grosskönigs des Fünfvölkerbundes der Turvaça Yadu Anu Pūru und Druhyu, an den *Nahusha* zu erkennen (s. schon Iran und Turan pag. 50.)

Wie sollen wir nun nach alledem den Namen *Sahadeva* deuten? Dass er schon sehr früh nicht mehr verstanden wurde, geht gerade aus der Volksetymologie hervor, die nur das Çatapatha-Brāhmaṇa aufbewahrt hat. Denn dass die Deutung, als bestehe der Name aus einer Composition von *saha*, mit, und *deva*, Gott, nur Spielerei ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Hier kommt uns nun ein vortrefflicher Einfall Webers zu gute. Weber fragt in den Ind. Stud., Bd. I, pag. 232 am Schluss seiner Abhandlung „Zwei Sagen aus dem Çatapatha-Brāhmaṇa“: „War etwa *Sahadeva* ein stehender Name der Fürsten dieses Volkes“ (der Sṛiñjaya)? Wenn nämlich *Nakula* den Titel des Grossfürsten des Fünfvölkerbundes, *Nahusha*, repräsentirt, so dürfte der Analogie wegen dann allerdings für *Sahadeva* auf eine ent-

sprechende Bedeutung dieses Namens für das Volk der Srinjaya geschlossen werden. Dann aber entsteht sofort die zweite Frage: welches war der ursprüngliche Sinn dieses Titels des Fürsten der Srinjaya? Hier nun möchte ich erinnern an den unserm *Sahadeva* in der Composition entsprechenden Namen des *Ugradeva*, des Königs der im Rigveda nur erst halb-arisirten Turvaçayadu, der noch den auf einen ehemals turanischen Ursprung deutenden Namen *Turviti* trägt und den ich in Iran und Turan pag. 78 als den Titel des „Königs der Ugren“, nämlich der *Ugana*, *Ogana*, der Ungarn, gedeutet habe. Nun lautet eine Sage des Bundehesh Cap. XX (ed. Justi pag. 29—30): „Von Pourushaçapa ist gesagt: er sprang in den See Kânçava . . . und er sprang in die Quellen des Flusses Vacaeni, in sieben schiffbare Gewässer, in den See und siedelte Menschen an.“ In der Anmerkung fordert nun Justi: „man lese Frangraçyan statt Pourushaçapa“. An andern Stellen nämlich, wo dieselbe Sage erzählt wird, z. B. Bundehesh 53, 10 (s. Justi Beiträge zur alten Geographie Persiens II, 12) heisst es: „Afrasiâb (Frangraçyan) sprang in den Kiançeh, er sprang in den See des Zarinmand, den man Hetômand heisst.“ Das Schwanken der Sage zwischen Pourushaçapa und Frangraçyan beweist nur, dass die Sage uralt ist und dass sie sich selbst nicht mehr deutlich darüber war, ob die Besiedelung Sedschestans in der Urzeit durch Meder oder durch aus dem Norden, aus Turan gekommene Völker, erfolgt war. Wir werden bei anderer Gelegenheit sehen, dass die Sage Recht hatte, wenn sie zwei solcher Besiedelungen annahm, zwischen denen sie nun rathlos hin und her schwankte. Jedenfalls, da dies die gewöhnliche Version war, lag die Ueberlieferung von einer Besiedelung der Hamunsenkung aus dem Norden dem späteren Bewusstsein näher. Wenn nun (s. mein Iran u. Turan pag. 228 und Einleitung pag. XVI zu Vom Pontus bis zum Indus) *Çakuni*, der Hauptveranlasser des Krieges zwischen den Kurn und Pânđu, Repräsentant der aus dem Norden in Iran eingebrochenen Çaka ist, dieser Çakuni selbst aber in der

Sage ein Königssohn der *Gandhâra* heisst, so müssen die *Çaka* schon einmal in der Urzeit, nicht erst im zweiten Jahrhundert vor Christus, die mitteliranische Tiefebene besetzt haben. Möglich nun, dass diese *Çaka* die Urväter des Volkes waren, das, wenn *Srîñjaya* = *Ζαχαγγαῖοι* ist, wohl nur von seinen Nachbarn als die „Seeumwohner“ bezeichnet wurde, während es sich selbst *Çaka* nannte. Der König dieser *Çaka* hiess dann **Çakadeva*, woraus, bei aspirirter Aussprache des *k* und Umwandlung des *ç* in *s* ein *Sahadeva* hervorgieng. Allerdings fehlt es mir vorläufig an Analogien zu einer vorauszusetzenden Form **Çaha* (mehrfach begegnet man in antiken Autoren *Saga* für *Çaka*), während sich der Tausch von *s* und *ç* nicht selten wiederholt, wie z. B. schon die Doppelform *Çrîñjaya* und *Srîñjaya* beweist. Aber wenn z. B. im Mahâbhârata V, 2732 (wie ich aus dem Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VII, pag. 862 ersehe) ein Fürst der Cedi und Matsya *Sahaja* heisst, so ist doch wohl kaum daran zu denken, dass derselbe Name mit dem adj. *saha-ja* „mitgeboren, gleichzeitig geboren“, identisch sei, sondern, da die Cedi, wie ich in Iran und Turan, pag. 125 unten, fand, ein Stamm der *Srîñjaya* waren, so wird wohl der Name *Sahaja* kaum anders gedacht werden können wie der *Çakapûta* des Rigveda, in welchem ich schon 1881 einen *Çakaputra* erkannt habe. S. Iran u. Turan pag. 149 und 156.

Jedenfalls war der *Srîñjayakönig Suplan* nicht rein arischer Abkunft, sondern zum Brahmanismus erst gewonnen worden, sonst hätte er es nicht nöthig gehabt, sich brahmanischen Ritualunterricht ertheilen zu lassen. Auch sein Name *Suplan* klingt nichts weniger als rein sanskritisch. Ich halte denselben vielmehr für einen durch halbbarbarische Aussprache entstellten *Suparna* „schöngeflügelt“, ausgesprochen etwa *Supar(a)na*, vgl. *Ind(a)ra* = *Indra* in den Hymnen des Sagartiers *Agastya* (Iran u. Turan pag. 64). Der „schöngeflügelte“ bezeichnet gewöhnlich den Adler, dann aber auch die Sonne, sowie den Somatrank, wozu nun der Somadeva *Sâhadevya* stimmen würde.

7. Der Pûshanshügel bei Astrabad und das Sonnenlehen der Parther.

Melgunoff berichtet in seinem Werke über „Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres“, pag. 105: „Als die Stadt Gurgân (durch den arabischen Feldherrn Jezid-ibn-Muhallib i. J. 98 (716 nach Chr.) zerstört wurde, wanderten die Bewohner derselben nach *Astrabad* aus und die Stadt erstreckte sich damals bis an den jetzt zwei Werst von Astrabad entfernten Hügel *Kala-handân*, قلعه حندان. Auf dem Gipfel dieses Hügel stand ein Fort, von dem aus eine Mauer um die ganze Stadt lief; dieses Fort soll aus den Steinen eines alten Tempels der Feueranbeter erbaut worden sein. An den Mauern waren feste Thürme und Bastionen und rings um die Stadt lief ein tiefer Graben. Der Hügel wird auch *Khalatpûshân* خلعت پوشان genannt; man erzählt, dass hier früher die Cerimonie der Investitur des neuerwählten Statthalters von Astrabad vorgenommen wurde. Von der ehemaligen Festung ist jetzt nichts mehr zu sehen. Für die Bewohner von Astrabad ist der Hügel jetzt ein beliebter Vergnügungsort.“

Der Name der Stadt *Asterâbâd* wird von der einheimischen Volksetymologie wohl mit Recht zurückgeführt auf persisch *استر* *astar*, Maulthier und *آباد* *âbâd*, Weide, Aufenthaltsort. „Als noch die alte Stadt Gurgan stand (also vor der Eroberung durch die Araber 716 n. Chr.) lebten hier Esel- und Maulthiertreiber“. Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 104. Das Wort *astar* ist uralt und geht zurück auf skt. *açvata*, m., Maulthier, eig. der Comparativ von *açva*, das Pferd. Das Wort hat zweifellos schon in arischer Zeit bestanden, denn es entspricht ihm (Homer hat dafür *ῥήμιονος*) das griechische *ἄστροάβη*, Maulthier. Demaratos, König von Sparta, erfährt durch seine Mutter und die Wahrsager, dass er der Sohn des Heros *Ἄστροάβας*, des Eselschutzgottes sei, der im Hofraume des

Königs eine Kapelle hatte, Herodot VI, 68—69. Ich möchte deshalb den Namen des Königs *Astrabudhna*, den ich in Iran und Turan pag. 111 wegen seines nahen Verhältnisses zu *Prithin Vainya* als Partherfürsten gefasst habe, jetzt nicht mehr von dem Namen des hyrkanischen Flusses *Στάτιος* herleiten, sondern in demselben ein ursprüngliches **astra-vant* „reich an Maulthieren“ erkennen, worin sich das Suffix *vant* ganz wie im spätern Namen des Berges *Raibund* von *raevant*, reich, zu *bund* verwandelt hätte, das dann volksetymologisch in *budhna* umgedeutet worden wäre. Wenn die Sage erzählt, die Einwohner der Stadt Gurgan seien nach der Zerstörung derselben durch die Araber nach Astrabad gezogen und dieses habe sich damals bis nach dem zwei Werst entfernten Hügel *Kala-handân* erstreckt, so deutet die Sage durch letztern Namen an, dass das Hauptelement der Bevölkerung dieser Stadt in ältester Zeit, wenn nicht damals noch, sanskrit-arisch gewesen sein muss.

Der Hügel *Kala-handân* kann nur als der Hügel der Inder erklärt werden, was um so weniger Schwierigkeit verursacht, als Melgunoff in Gilan und Mazanderan noch eine ganze Reihe von Ortschaften namhaft macht, deren aus der Urzeit erhaltene Namen auf den einstigen Aufenthalt von Sanskrit-Ariern schliessen lässt, die nach der grossen Auswanderung nach dem *Pandschab* in der alten Heimat als zerstreute Häufchen sitzen geblieben, aber ohne Zweifel mit den nach Osten gezogenen Stammbrüdern in Contact geblieben waren, woher dann in noch relativ sehr später Zeit ihre Benennung als *Hindu*, als arische Inder, sich erklären lässt. Melgunoff nennt pag. 208 ein Dorf *Händu-keclä* bei Amol, ferner ein Dorf *Hindu-khale* im Mahal Tulem bei Resht am Ufer des Murdab (pag. 249), ferner einen Fluss *Hindua-keran* zwischen Assalim und Astara in Gilan (pag. 229). Dass in diesen Gegenden noch spät uralte Reste ehemaliger Sanskrit-Arier, später nach ihren Stammesgenossen in Indien ebenfalls *Hindu* genannt, weiter sassen, beweist die Thatsache, dass noch der Ethnograph Stephanus Byzantius in

Hyrkanien *Íáoi*, d. h. vedische *Dâsa*, *Íáoi* kennt. S. „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 93 und „Iran u. Turan“ pag. 97. Ohnedies hiess Mazanderan bei den muhamedanischen Geographen des Mittelalters *Hindu-sefid*, das weisse Indien, s. Iran u. Turan pag. 142.

Bezeichnet der Hügel *Kalu-Handân* den Hügel der Inder, so wird nun auch die Erklärung des *Khale-Pushân* als Hügel des Pûshan nicht mehr befremden.

Der Sonnengott Pûshan ergab sich uns schon im Iran und Turan pag. 144, bei Gelegenheit der Erklärung des Hymnus Rigveda I, 42 als der die Sanskrit-Arier in Hyrkanien auf sichern Pfaden führende Sonnengott, der gegen den Uebels sinnenden, wegelagernden, räuberischen, auf Schaden erpichten *Vrika*, nämlich den Hyrkanier (nicht den Wolf, wie die Vedainterpretation bis dahin erklärt hatte) um Beistand angefleht wurde. Hatte ich damals gezeigt, dass die Epitheta ornantia des *Vrika*, d. h. des Hyrkaniers, als: *dulçéva*, *paripanthîn*, *mushîvânt*, *huraçcit* ganz unmöglich auf einen Wolf, sondern ausschliesslich nur auf einen Hyrkanier bezogen werden können, so will ich jetzt noch ganz besonders auf die Attribute *dvayâvîn*, doppelzüngig und *aghâçaisa*, Böses anwünschend, verweisen, wobei die Bitte: Pûshan möge dieses Bösewichts Brandfackel (*tâpushî*) mit dem Fusse auslöschten, gewiss auch dem zähesten Vertreter der traditionellen Interpretation die Augen öffnen wird, dass es sich hier schlechterdings nicht um einen Wolf, sondern nur um einen Hyrkanier handeln kann.

Hat sich uns schon durch Rigv. I, 42 herausgestellt, dass das Mutterland der Verehrung Pûshans Transkaspien gewesen sein muss, so gewinnt dieses Resultat noch festeren Halt durch die Bharadvâja-Hymnen auf den Sonnengott Rigv. VI, 53—58. Da fleht der Dichter zum Nahrungsspender und Herrn der Pfade v. 3 u. 4 also:

áditsantaṃ cid āghṛiṇe Pûshan dānāya codaya |
Pañéç cid ví mradá mánah || 3 ||

ví patho vájasátaye cinuhí ví Mṛídhho jahi |
sádhantám ugra no dhíyah || 4 ||

Jeglichen Nichtspendenden, o glühender Pūshan, rege an zum Geben, erweiche jeglichen Paṇi's Herz! || 3 ||

Mach die Pfade frei zum Nahrungsspenden, schlage nieder die Marder! Lass, o Gewaltiger, unser Bitten in Erfüllung gehen!* || 4 ||

Diese Bitten wiederholen sich in Parallelen v. 5 und 6.

Die Paṇis, deren harte Herzen der Sonnengott erweichen soll, hatten sich in „Iran u. Turan“ pag. 112—113 als die *Parner* erwiesen, die, in Hyrkanien wohnend, den auf der Wasserstrasse des alten, ins Kaspische Meer mündenden Oxus, sich von Indien bis Transkaspien und an den Pontus bewegenden Transithandel betrieben und die *Mṛídhhas* waren uns ebendort pag. 33 und 120 als die *Maredha* des Avesta erschienen, die schon Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum pag. 203 als die wilde Völkerschaft der *Máqδοι* erkannt hatte.

Nachdem wir so durch *Vṛika*, *Paṇi* und *Mṛidhaḥ*, durch Hyrkanier, Parner und Amarder, geographisch orientirt, dem Sonnengott Pūshan die Albusabhängige am südöstlichen Ufer des Kaspischen Meeres zur Heimat seiner Verehrung nachgewiesen haben, sonach also ein Pūshanshügel bei Astrabad nichts Fremdartiges mehr an sich hat, bleibt uns nunmehr noch die Erläuterung jenes Sagenzuges übrig, nach welchem in alten Zeiten auf diesem Sonnenhügel an den neuerwählten Statthaltern von Astrabad die Ceremonie der Investitur vorgenommen wurde.

Pūshan ist der Gott, der Wohlstand und Gedeihen schafft, Heerden und Reichthümer bringt und behütet, dem Arier auf seinen Wanderungen die Pfade sicherstellt, er ist somit Herr von Wunn und Weid und als solcher die letzte und ursprüngliche Quelle alles Besitzrechtes, in dessen Namen gewiss auch rechtlich Besitz ergriffen wurde. Wir gelangen damit zu der Rechtsinstitution des Sonnenlehens, über welches Jacob Grimm

in seinen Deutschen Rechtsalterthümern (3. Aufl. 1851), pag. 278—280 ein reiches Material zusammengetragen hat. Das Sonnenlehen war ein freies, nicht einmal vom Landesfürsten oder Kaiser verleihbares Besitzthum, das nur aus Gott und der heiligen Sonne abgeleitet wurde. Grimm verweist zugleich auf Herodot VIII, 137. ohne jedoch auf die Stelle selbst einzutreten. Da es sich hiebei um ein uraltes Rechtssymbol handelt, das uns, bei späterer Gelegenheit, nach Armenien, das Stammland der Arier, führen wird, so erscheint es nothwendig, die herodotische Sage nach ihrem hier in Betracht fallenden Hauptzuge zu erzählen.

Aus Argos flohen zu den Illyriern drei Brüder von Temenos' Geschlecht, Gauanes, Aéropos und Perdikkas. Und aus Illyrien gingen sie hinüber in das obere Makedonien und kamen in die Stadt Lebaea. Hier wurden sie nun Lohnknechte bei dem König; da der Eine die Pferde weidete, der Andere die Rinder, der Jüngste aber, Perdikkas, das Kleinvieh. Es waren aber vor Alters auch die Machthaber in den Landen wenig bemittelt, nicht blos das Volk, und so buk die Frau des Königs selber für sie. So oft nun das Brod des jungen Lohnknechtes Perdikkas gebacken ward, lief es noch einmal so gross auf. Und da das immer wieder geschah, sagte sie's ihrem Mann. Wie der das hörte, gieng ihm gleich bei, das sei ein Wunderzeichen und gehe auf etwas Grosses. Er berief denn die Lohnknechte und bedeutete sie, sein Land zu verlassen. Sie aber sagten, billigerweise müssten sie ihren Lohn bekommen, ehe sie giengen. Der König sofort, wie er von Lohn hörte — und es schien gerade die Sonne zum Rauchfang herein ins Haus — sprach, von Gott geschlagen: „Zum Lohn geb' ich euch nach Verdienst das da!“, wozu er auf die Sonne wies. Gauanes nun und Aéropos, die ältern Brüder, standen ganz verdutzt, wie sie das hörten; der Knabe aber, der gerade ein Messer in der Hand hatte, sprach: „Wir nehmen's an, o König, was du giebst“ und dabei umschrieb er mit dem Messer den Sonnenschein auf

dem Estrich des Hauses; dann schöpfte er von dem umschriebenen Sonnenschein dreimal in seinen Busen, und so zog er ab und die Brüder mit ihm. (138) Die giengen denn fort, dem König aber erklärte seiner Schöffen einer, was der Knabe gemacht habe, und wie mit Bedacht der Jüngste von ihnen das Gebotene angenommen. Wie er das hörte, ward er scharf und schickte ihnen Reiter nach, sie zu tödten. In dieser Gegend ist aber ein Fluss, dem opfern die Nachkommen dieser Männer aus Argos als Retter. Der lief, sobald die Temeniden durch waren, so gewaltig an, dass die Reiter nicht durchkonnten. Sie aber kamen in eine andere Landschaft Makedoniens, und wohnten da nahe den sogenannten Gärten des Midas, Gordios' Sohn, in welchen die Rosen wild wachsen, jegliche von sechzig Blättern und von ungemeinem Wohlgeruch. In diesen Gärten ward auch Seilenos gefangen, wie man bei den Makedoniern hört. Und über den Gärten liegt ein Gebirg, Bermion mit Namen, unersteiglich vor Kälte. Von da aus nun, wie sie diesen Strich eingenommen, unterwarfen sie auch das übrige Makedonien.

In dieser Sage häufen sich die Sonnensymbole. Ich will hier auf die Namen der drei Brüder noch nicht näher eintreten, sondern nur bemerken, dass *Γαυα*, unter Berücksichtigung des makedonischen Lautgesetzes, das immer die Media für die Aspirata verlangt und wodurch sich die Makedonier auf den Standpunkt der Iranier stellen, auf zend. *havana*, n., hindeutet, das, nach Justi Handb. der Zendsprache, pag. 323, die Morgenröthe bezeichnet. *Aéropos* lässt ebenfalls auf eine Lichtgottheit schliessen und *Perdikkas*, dessen Name wohl schwerlich mit *αἰρόδιξ* etwas zu thun hat, zeigt sich als offenbarer Sonnenheros. Der Brodkuchen, den ihm die Königin zu backen hat, läuft regelmässig höher auf als für die zwei andern Brüder, denn ihm, dem ursprünglichen Sonnengotte, gebührt ja der Kuchen von Rechtswegen, wie auch der Sonnengott *Pūshan* im *Rigveda* mit einem Kuchen (*karambha*) verehrt wird (vgl. z. B. *Rigv.* VI, 57, 2). Ferner versteht *Perdikkas* das besitzverleihende Gold des Sonnen-

lichtes in seinen Busen zu schöpfen und vergleicht sich damit dem jüngsten Sohne des Skythenkönigs Targitaos, dem Kolaxais, der ebenfalls einzig unter seinen zwei andern Brüdern mit dem flammenden Sonnengold umzugehen wusste (s. Herodot IV, 5). Dann wieder erinnert an das Sonnengold die sechzigblättrige Rose in den Gärten des Midas, dem selbst alles, was er berührt, zu Gold wird, dessen Sonnenstrahlen sich denn auch in Rosen verwandeln, die in den Gärten des *Gordios*, des Rosenherrn (vgl. neupers. *gul*, Rose mit zend. *varedha*, Rose „Vom Pontus bis zum Indus“, pag. 103) wild wachsen. Das Messer schliesslich, mit dem der Sonnenheros Perdikkas den Sonnenschein auf dem Estrich seines Gastherrn umschreibt, ist das Goldschwert Pūshans (Rigv. I, 42, 6: *hīraṇyavarācīmattamaḥ*), mit dem der Gott Reichthum spendet und Besitz verleiht. Es ist das Schwert, das z. B. noch der ungarische König Kaiser Franz Joseph bei seiner Investitur i. J. 1866 nach altungarischem Brauch (s. Grimm, Rechtsalterth.³, pag. 279, Anm.) bei seiner Krönung auf einem Hügel vor Buda-Pesth nach allen vier Weltgegenden schwang. Die Vorstellung, die dieser symbolischen Besitzergreifung aller vier Weltgegenden zu Grunde liegt, findet sich am deutlichsten ausgesprochen in dem merkwürdigen, zum Theil zarathustrisch angehauchten Vasishṭhahymnus Rigv. VII, 104, den ich in „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 209—216 übersetzt und erklärt habe. In diesem altindischen Hexenhammer heisst es Strophe 19, Indra möge die bösen Geister, die Rakshas, aus allen vier Weltgegenden heraushauen:

*prá vartaya divó ácmānam indra
somaçitam maghavant sám çicādhī |
práktād ápáktad adharád údaktád
abhí jahi rakshásah párvatena*

„Wirf deinen Donnerkeil vom Himmel, Indra,
Doch schärf' ihn erst im Somaraus, Gewaltiger!
Vertreib das Rakshaspack mit Donnerschlägen
Aus Ost und Westen wie aus Nord und Süden!“

Die Localadverbien von Pāda 3 sind hier zweifellos im Sinne der Weltgegenden aufzufassen.

8. Der Sarmatenkönig Asamāti von Bhajeratha am unterm Oxus.

Die erste Hälfte des Hymnus Rigg. X, 60 bildet bis Strophe 6 ein unabhängiges Ganze. Dieser selbständige Hymnus hat zum Hauptinhalt eine Adoration des Königs der Māhinas, mit dem Wunsch, es möchte doch die Herrschaft lange bei der Dynastie Asamāti bleiben. Die in diesem Hymnus auftauchenden Namen sind von solcher Wichtigkeit, dass wir dieselben einer eingehenden Prüfung unterwerfen, während uns das andere Interpretationsmaterial hier weiter nicht beschäftigen wird. Sollten gegenüber dem gewonnenen Resultate Bemerkungen laut werden, die an demselben den Beweis vermissen, so rufen wir denjenigen, welche nichts erschaut, sondern Alles abgeleitet haben wollen, den Satz zu, mit welchem P. de Lagarde (Gesammelte Abhandlgg., pag. 15) diejenigen abwies, die seine Wiedererkennung der Zarathustrischen Amshaspands Haurvatāt und Ameretāt in den Engeln Hārūt und Mārūt ebenfalls bewiesen haben wollten. Lagarde ruft ihnen zu: „Beweisen lassen sich solche Kombinationen nicht, so etwas sieht man eben.“

Der Hymnus lautet also:

A jānaṃ tveshūsaṇḍriṣam māhīnām ūpastutam |

āganma bībhurato nāmaḥ || 1 ||

āsamātīm nitōṣanaṃ tveshūṃ niyaṣṭnaṃ ratham |

bhujérathasya sūpatīm || 2 ||

yó jānān mahishāñ ivātītasthaú pāvīravān |

utāpavīravān yudhā || 3 ||

yásyekshvākūr ūpa vraté revān maraṣy éd hate |

divīva pāuca kṛishṭāyuh || 4 ||

indra kshatrāsamātīshu ráthaproshteshu dhāraya |

divīva sūryaṃ dṛiṣé || 5 ||

agastyasya nádbhyaḥ sápti yunakshi róhitā |

paṇīn ny àkramīr abhī víśvān rájann arádhāsāḥ || 6 ||

Nach Ludwigs zutreffender Uebersetzung lautet der Hymnus also:

1. Zu dem Mann von blendendem Antlitz, dem gepriesenen der Mâhinas, sind wir gekommen, Anbetung bringend.

2. Zu Asamâti, dem Gaben strömenden, dem blendenden, der den Wagen niedergehen lässt, den Fürsten Bhajeratha's,

3. der die Menschen überwältigt, wie Rinder mit seiner Waffe, und ohne Waffe auch im Kampfe.

4. In des Dienste Ikshvâku, reich und glänzend, gedeiht, wie am Himmel die fünf Geschlechter.

5. O Indra, erhalte die Herrschaft bei Asamâti's Rathaproshṭha's, wie die Sonne am Himmel zu sehen.

6. Für Agastya's Schwestersöhne jochst du die zwei rothen Rosse an, alle Paṇi tratst du nieder, die nichts schenkenden.

Die *Paṇis*, die nichtsschenkenden, die Asamâti niedertrat, orientiren uns vorzüglich. Wir stehen in diesem Hymnus am untern Laufe des Oxus, wo die Parner-Daer einen lucrativen Transithandel trieben, der sich von Indien über den Hindukush und den Oxus hinunter ins Kaspische Meer bewegte, an dessen jenseitigem Ufer er dann durch Iberien bis an die Ostküste des Pontus gieng. S. Iran u. Turan pag. 113. Wenn aber ein *Asamâti* als Besieger der Paṇi gepriesen wird, so ist das nur wieder eine neue Form für das Verhältniss, in welchem wir (Iran u. Turan pag. 114—115) die *Saramâ* zu den Paṇis erblickten. Wir hatten die *Saramâ* unter Hinweis auf die Stadt *Σαραμαίνην* in Hyrkanien, als Repräsentantin der *Sarmaten* angesehen, die im Südosten des Kaspischen Meeres sassen, wo sie Plinius Hist. Nat. VI, 16 neben den Derbikkern aufführt: *Derbices quorum medios fines secat Oxus amnis ortus in lacu Oxo: Syrmatæ, Oxydracæ, Heniochi, Bateni, Saraparae, Bactri*. Diese brahmanisirten Ost-Sarmaten betrachteten die handeltreibenden Parner, die als Daer, *Dâsa*, *Δάσαι*, wie sie Stephanus von Byzanz noch kennt, jedenfalls

unarischer Rasse oder doch stark mit turanischem Blut durchsetzte halbarisirte Türken waren, wahrscheinlich als Barbaren. Auffällig ist bei *Asamâti*, wenn dieser Name den *Sarmaten* bezeichnet, das Fehlen des *r*, die Form *Σᾶματα* begegnet jedoch thatsächlich neben *Σαρμᾶται* für das gewöhnliche *Σαρμάται* und *Σαυρομάται* bei Dionysius Periegetes (ed. Bernhardt, pag. 23), v. 304:

Γερμανοὶ Σαρμάται τε Γέται ὅ ἅμα Βαστάρων τε,
 Δακῶν τ' ἄσπετος αἶα καὶ ἀλκίεντες Ἄλανοί . . .

Die Form *Σᾶμᾶται* wird vom Commentator Eustathius zu der Stelle (pag. 144) noch ausdrücklich bestätigt: *Σαρμάται ἴτιοι Σαρμᾶται, κατὰ ἔλλειψιν τοῦ ῥ ἀμεταβολοῦ.*

Das Vorschlags-*a* in *Asamâti* begegnet in iranischen Namen bekanntlich häufig, vgl. *Πάρνοι*, *Ἄπαρνοι*, *Μάρδοι*, *Ἀμαρδοί* u. s. w. Ist diese Zusammenstellung richtig, so muss der vorliegende Hymnus, in welchem die Sarmaten anden Parnern wahr gemacht haben, was sie im Hymnus Rigv. X, 108 nur angedroht hatten, offenbar später sein als jener Saramâ-Hymnus. Denn hier im Hymnus X, 60 finden wir in V. 6 *παρῆν νη ἀκramîh* eine vollständige Niederwerfung der *Pañis* angezeigt.

Asamâti herrscht nach V. 2 als Fürst über die *Bhajératha*. Da dieser Name sonst unbekannt ist, so haben schon Böhlingk-Roth im Sanskritwörterbuch s. v. vorgeschlagen, *bhajé rathasya* zu schreiben, resp. *bhajé* zum Dativinfinitiv zu stempeln. Dem wehrt aber folgendes Verhältniss. In V. 6 wird *Asamâti* in freundschaftliche Beziehung zu *Agastya's* Enkeln gesetzt, denn ich erblicke in *nadbhyas* nur den Dat. plur. eines aus *napât* verkürzten Stammes **napt*, sodass die „Schwestersöhne“, wie Ludwig übersetzt, nicht nöthig sind. Dieses Freundschaftsverhältniss der Oxus-Sarmaten zu den *Sagartiern*, als welche wir die *Agastya* in Iran und Turan pag. 68 erkannt hatten, gestattet uns neuerdings, unsere Gleichstellung der *Sagartier* mit den *Sagaras* der indischen Heldensage zu betonen. Die *Sagaras*, deren Name schon an *sâgara*, das Meer, erinnert, waren nach unserer Darstellung identisch mit den *Σαγαραῦκαι* des Ptole-

mäus, die sich uns in Iran u. Turan pag. 74 als sanskrit-arische *sagara + oka*, als „Meeraanwohner“ ergeben hatten. Von den Sagaras nun aber, die von den antiken Geographen an den untern Lauf der nördlichen Einmündung des Oxus ins Kaspische Meer angesetzt werden, berichtet die indische Heldensage, (s. in Kürze Böhlingk-Roth Sktwb., Bd. V, pag. 174—175): Bhagiratha ein alter König, Sohn des Dilipa, leitete mit Hülfe Çiva's die Gaṅgâ vom Himmel zur Erde und von da ins Meer, um die Asche seiner Väter, der Söhne des Sagara, zu entsühnen, die beim Suchen des ihnen geraubten, zum Opfer bestimmten Rosses die Erde durchwühlten und dafür von Vishṇu in der Gestalt des Weisen Kapila zu Asche verbrannt worden waren. Von diesem Könige Bhagiratha erhielt die Gaṅgâ den Namen *Bhagîrathî-sutâ*, Tochter des Bhagiratha, oder *Bhâgîrathî*.

Ohne mich weiter auf die vielfache Verschlingung der mythologischen Beziehungen des Bhagiratha und der Bhâgîrathî einzulassen, mache ich bloß aufmerksam auf die Nähe, in welcher sich die Sage die Sagara zum Meer und zur Gaṅgâ denkt. Die Sagara nomadisirten an den Mündungen des Oxus, von dem wir oben pag. 96 nachgewiesen hatten, dass er einst als noch Sanskrit-Arier an seinen Ufern sassen, selbst Gaṅgâ geheissen und dann, nachdem die Sanskrit-Arier Hindostan erobert hatten, das Namensprototyp für die indische Gaṅgâ abgegeben habe. War aber die Tochter des Königs Bhagiratha der Oxus, so kann wohl kaum bezweifelt werden, dass wir nunmehr auch *Bhajeratha*, mit dessen König Asamâti die Enkel *Agastyas* nahe befreundet, also auch geographisch benachbart sind, als Name des Oxus, d. h. *Bhagîratha*(-Bhâgîrathî) betrachten dürfen. Damit aber sind wir wieder bei dem obigen Ergebniss angelangt, dass die brahmanisirten Sarmaten am untern Laufe des Oxus sassen, wo sie in Rassenfehde mit den, wahrscheinlich türkischen aber halbiranisirten Parnern (den Paṇi's) lebten.

Soweit über den Namen *Bhajeratha*-*Bhagîratha* im Klaren, wollen wir nun denselben aus den griechisch-römischen Quellen

beleuchten. Zunächst der bei Ktesias aufbewahrte Mannsname *Βαγόραζος*, Götterwagen (oder Götterlust?). S. Keiper, D. Perser des Aesch. pag. 95. Was der Götterwagen bedeuten will, vermag ich gegenwärtig nicht anzugeben. Er scheint, wenn man den Namen *Θεῶν ὄχημα*, ein Gebirge in Libya inferior, der auf iranische Tradition schliessen lässt, ferner den Namen Bhagīratha als Name eines Berges in Indien (s. Böhlingk-Roth Sktwb., Bd. V, pag. 175) erwägt, ein Gebirge zu bezeichnen, woraus dann klar würde, warum Gaṅgā, d. h. der Oxus, Tochter des Berges Bhagīratha = *Bhāgīrathī* heisst. Es ist aber möglich, dass *Bhagaratha*, Götterwagen, in derselben Weise ursprünglich schon den himmlischen Götterwagen des Gewitters bezeichnete, wie der Wodanswagen in der deutschen Sage und von dieser Bedeutung aus musste dann der Name bald auch irdischer Flussname werden. Mit Recht erinnert desshalb Rochholz in seinen Schweizersagen Bd. 1, pag. 217, wo er den Gewitterwagen des Wilden Heeres bespricht, an Klopstocks Gleichniss in der Hermannsschlacht:

„Die Räder an dem Kriegeswagen Wodans

Rauschen, wie des Waldes Ströme, die Gebirg' herab.“

Dann aber ist *Bhagīratha*, d. h. ursprünglich **Bhagaratha*, iranisch **Bagaratha* ein Fluss-Wandernamen. Wir treffen nämlich einen Küstenfluss *Βαγράδας* sowohl als Grenzfluss zwischen der Landschaft Persis und Karmanien (derselbe, der bei Arrian per metathesis den Namen *Πύδαγρος* führt), sodann taucht der Name wieder auf in Neu-Iran an der Küste Afrikas, wo wir einen *Βαγράδας ποταμός* bei Utica finden. Schliesslich wird wohl auch der Name der Paropanisadenstadt *Βαγάρδα* bei Ptolemaeus VI, 18, 5 hierher gehören.

Fragen wir uns nun, woher Sarmaten an den untern Oxus gekommen seien, da dieselben, nach unserer Theorie der arischen Völkerwanderung, weder vom Pamirplateau im Osten, noch vom Norden herunter gekommen sein können, da ihr Wohnsitz doch am Pontus ist und niemals ein arisches Volk nachweisbar den Weg nach Centralasien um die Nordküste des Kaspischen Meeres

herum genommen hat, so bleibt uns nur der Südwesten übrig. Zunächst fanden wir die Sarmaten ansässig an der Südküste des Kaspischen Meeres, wo die Stadt und Landschaft *Σαραμαρία* uns Zeugniß vom Dasein der Sarmaten giebt. Nunmehr gilt es aber, die Spuren derselben noch weiter zu verfolgen.

Asamâti heisst in unserm Hymnus der Gepriesene der *Mâhîna*. Wir finden aber keine *Mâhîna* am untern Oxus. Dagegen erwähnt Isidor von Charax in seiner Liste parthischer Reisesstationen zwischen Konkobar und Ekbatana eine Stadt *Μαζιριαρα*. Ebenso berichtet der arabische Geograph Abulfeda (trad. par Stanisl. Guyard), T. II², pag. 186 von einer Stadt *Mâzînân*, deren Lage ungefähr derjenigen von *Μαζιριαρα* entspricht: *Quant à Mazînân, c'est, au dire du Lobâb, une petite localité située sur l'extrême frontière du Khorâsân, dans la direction de l'Iraq. Quelques savants en portent le nom d'origine.* Die *Tabulae geographicae Ulug Beigii* (Geogr. veteris scr. gr. min., Oxonii 1712, T. III) geben für *Mazînân* (صزینان) Long. 90, 30; Lat. 36, 0. Darf man diesen Namen *Mâhîna*, der iranisch *Mazîna* lauten konnte, irgendwie (vgl. Nöldeke's Ableitung von skt. *mâdhi*, Ringelpanzer als dem medischen) mit dem Namen der Meder zusammen bringen? Wenn diese Vermuthung sich bewähren sollte, dann würde auch der Name der *Συρόμηδοι* klar, die nach Ptolemaeus (IV, 2, 6) in den Süden Mediens verlegt, von Ammianus Marcellinus XXIII, 6, 39 (ed. Gardthausen T. I, pag. 328—329) aber an den Südabhängen des mons Jasonius angesetzt werden: *opibus et magnitudine moenium conspicuae sunt Heraclia et Arsacia et Europos et Cyropolis et Ecbatana sub Jasonio monte in terris Syromedorum.* Alle diese Städte tragen ein so durchaus arisches Gepräge und ist von ihnen so ganz und gar nichts Syrisches überliefert, dass es wohl Alles für sich hat, wenn wir in diesen *Syromedi* ganz einfach volksetymologisch zurechtgedeutete *Syrmatae* erblicken. Dort aber, im Lande der *Syromedi-Syrmatae*, fanden wir oben auch die Heimat

der *Mâhîna*, als deren gewaltiger Fürst der Bändiger der *Paṇis*, der Beherrscher *Bhajératha's*, der Freund der *Agastyas*, der Mann von blendendem Antlitz, *Asamâti*, verherrlicht wird.

9. Der *Paṇis* Vorliebe für die Nacht.

In einem seiner Hymnen (*Rigv.* I, 184, 2) fleht der *Rishi Agastya*, den ich in *Iran u. Turan* pag. 63—76 als *Σαγάριος* nachgewiesen habe, zu dem göttlichen Zwillingspaar der *Açvinau*, den Göttern des Morgen- und Abendwindes (s. *Vom Pontus bis zum Indus* pag. 127—129), sie möchten die *Paṇis*, „die sich der Nacht erfreuenden“, vertreiben:

asmé û shú vṛishaṇâ mâdayethâm

ût paṇîṅr hatam úrmyá mādantâ ||

„Berauscht euch, ihr beiden Stiere, zu unserm Heil, scheucht auf die *Paṇi's*, die sich der Nacht erfreuenden“!

Uns wird hier zunächst das interessante Attribut der *Paṇis* beschäftigen.

In „*Iran u. Turan*“ pag. 112—116 hatte ich die *Paṇis*, die „glaubens- und opferlosen“ (*açraddha* und *ayajna*) „geizigen“ (*arevân*) „Kaufleute“ in dem historisch-geographischen Hintergrund ihres Namens als *Πάρινοι-Λάαι* nachgewiesen, die am untern Laufe des *Oxus* mit ihren Handelskarawanen den anwohnenden *Sanskrit-Ariern* *Ross*, *Rind* und *Güter* räuberischer Weise abzunehmen pflegten. Zu ihren *Karawanenzügen*, die, den noch *nomadisirenden Sanskrit-Ariern* gegenüber, häufig genug zugleich räuberischen *Ueberfällen* gleichen mochten, benutzten sie offenbar die *Nacht*, daher das ihnen von *Agastya* beigelegte Attribut. Warum sie gerade die *Nacht* zu ihren *Räubereien* benutzten, bedarf der *Aufklärung*. Dieselbe ergibt sich aus den *Lebensgewohnheiten* der *Iranier*, resp. auch der noch auf dem *Hochland* von *Iran* *nomadisirenden Sanskrit-Arier* des *Veda*, deren *späte* *Repräsentanten*, in *culturhistorischer* *Beziehung*, am *hellen Tag*

der antiken Geschichte, noch die Parther sind (s. schon Iran u. Turan pag. 22), die ihrerseits wieder das Conterfei altpersischer Lebensart waren. Parther und Perser waren strenge Sonnenverehrer. Unter dem Schutze Mithra's marschirten ihre Heere nach Curtius III, 3, 8 (bei Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. III, pag. 642). Desshalb, weil man dann des Schutzes der Gottheit des hellen Sonnen- und Tageslichtes entbehrte, vermieden die Iranier wo immer möglich den Kampf zur Nachtzeit. So erzählt uns Quintus Curtius V, 12, 6 schon von den Persern, gegen welche Alexander der Grosse kämpfte: *Jamque nox appetebat, cum Persae, more solito, armis positis, ad necessaria ex proximo vico ferenda discurrunt.* Dasselbe erzählt denn auch Xenophon in der Anabasis III, 4, 34 (ed. Breitenbach pag. 100) von den das Heer der Zehntausend verfolgenden Persern unter Tissaphernes. Niemals, so berichtet Xenophon, hätten die Perser weniger als sechzig Stadien von den Griechen entfernt ihr Lager aufgeschlagen, aus Furcht, die Griechen möchten sie Nachts überfallen, denn das 'persische Heer sei zur Nachtzeit feige. Den wirklichen, rein religiösen Grund findet zwar Xenophon nicht heraus, sondern er sucht denselben in der zur Nachtzeit den persischen Panzerreitern erwachsenden Schwierigkeit, die Pferde zu besteigen. Die Stelle lautet: *οὔποτε γὰρ μείον ἀπεστρατοπεδεύοντο οἱ βάρβαροι τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐξήκοντα σταδίων, φοβούμενοι, μὴ τῆς νυκτὸς οἱ Ἕλληνες ἐπιθῶνται αὐτοῖς. πονηρὸν γὰρ νυκτὸς ἐστὶν στρατεύμα Περσικόν. οἱ τε γὰρ ἵπποι αὐτοῖς δέδενται καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πεποδισμένοι εἰσὶ τοῦ μὴ φεύγειν ἕνεκα εἰ μὴ λυθείησαν, ἐὰν τέ τις θόρυβος γίγνηται, δεῖ ἐπισάξαι τὸν ἵππον Πέρσῃ ἀνδρὶ, καὶ χαλινῶσαι δεῖ καὶ θωρακισθέντα ἀναβῆναι ἐπὶ τὸν ἵππον. ταῦτα δὲ πάντα χαλεπὰ νύκτωρ καὶ θορύβου ὄντος.* Wiederum ein halbes Jahrtausend später berichtet uns von der Scheu der Parther vor Nachtkämpfen Plutarch im Leben des Crassus cap. XXIX (ed. Sintenis Vol. II, pag. 574). Wie Xenophon mit seinen Griechen während der Nacht vor den ihm nachstellenden Persern unter

Tissaphernes zu entschlüpfen sucht, so Crassus mit seinen Römern vor den Parthern unter Andromachus: Ἐπεὶ δὲ νικτομαχεῖν οὐ πάτριον αὐτοῖς (τοῖς Πάρθοις) ἐστὶν οὐδὲ ῥάδιον, ἐξήγει νύκτωρ ὁ Κράσσος, ὅπως μὴ καθυστερήσῃσι πολὺ τῇ διώξει στρατηγῶν ὁ Ἀνδρόμαχος ἄλλοτε ἄλλας ὁδοὺς ὑφηγεῖτο καὶ τέλος ἐξέτριψεν εἰς ἑλὴ βαθεά καὶ χωρία τάφρων μεστὰ τὴν πορείαν χαλεπὴν καὶ πολυπλανῆ γενομένην τοῖς ἐπισπομένοις.

Die schon im Rigveda zu gespenstischen Sonnen- und Wolkendieben vermythologisirten Panis, die reichen, sich aber um die Religionsanschauungen der sanskrit-arischen Hirten wenig bekümmern den Kaufleute werden die Nacht zu ihren Karawanenzügen gerade desshalb benutzt haben, um vor den ihren Gütern gierig nachstellenden Nomaden, die unter der Macht ihres Aberglaubens standen, nach Möglichkeit sicher zu sein. Wo grosser Handel ist — und das war in der Südostecke des Kaspischen Meeres bis ins späte Mittelalter der Fall (s. Iran u. Turan pag. 113) — da ist immer auch grosser Reichthum und diesen müssen die Panis-Πάρθοι besessen haben, da, nach Rigv. X, 108, 7 aus Stein aufgeführte Fondachi (*nīlīhī údribudhnaḥ*) mit ihren Schätzen (*góbhīr áḡvebhīr vásubhīr nyrīshṭah*) gefüllt waren. Auf ihren Karawanenzügen, die wir etwa denjenigen der Araber im Innern Afrikas, z. B. den nach Elfenbein trachtenden Unternehmungszügen Tippu Tipps oder Stanleys, wobei denn naturgemäss auch die Viehherden mitgehen, vergleichen müssen, holen die Panis zwar Kaufmannsgüter (vgl. das obige *vásubhīr*), allein nebenbei werden Ross und Rind der sanskrit-arischen Hirten, deren Gebiet man durchzieht oder berührt, offenbar auch nicht verschmäht (vgl. das obige *góbhīr áḡvebhīr*). Ross und Rind erscheinen natürlich dem noch naiven Nomaden als die Hauptsache und werden desshalb in obiger Stelle in den Vordergrund gestellt. Ich glaube, wir müssen die Stellung der Panis und der Sanskrit-Arier im Spiegelbild, d. h. gerade umgekehrt, betrachten. Geldner und Pischel haben in der Einleitung zu ihren Vedischen Studien darauf hingewiesen, wie sehr die Sucht, Gold, Rinder

und Pferde für sich zu erwerben „den Reichen auszubeuten“ durch den ganzen Rigveda geht (pag. XXV). Hirt und Räuber sind in Centralasien von der Urzeit bis zur Gegenwart wohl ein und derselbe Begriff gewesen und geblieben. Der noch naive Räuber aber sieht in allem Reichthum ausserhalb seines Stammes einen unberechtigten Besitz, den die Eigenthümer geizig genug sind, nicht herauszugeben. Und so möchte ich auch das ständige Attribut der Panis, *arádhás*, nicht spendend, geizig, z. B. Rigv. VIII, 53, 2 oder X, 60, 6, nicht auf der Panis Nachlässigkeit, den Göttern Opfer darzubringen, beziehen, sondern vom Standpunkt des Hirten und Räubers aus in dem Sinne fassen, dass diese reichen Pfeffersäcke dem armen Manne nichts herausgeben, wofür sie natürlich dessen ganzen Hass ernten werden und sich auf gelegentliche Ueberfälle gefasst machen müssen, die der Hirt und Räuber unter dem Beistand Indras unternehmen wird. Da aber dieser Hirt und Räuber noch unter der ihn streng beherrschenden Macht abergläubischer Motive steht — und die Furcht vor der Nacht, wo Mithra nicht helfen kann, ist doch wohl so gut Aberglaube, als des Ariovist Furcht, den Römern am Neumondstage eine Schlacht zu liefern —, so benutzt der reiche Kaufmann, der Paní, der über solchen Aberglauben hinaus ist, diese abergläubische Schwäche des ihn bedrohenden Nomaden und zieht mit seiner Karawane zur Nachtzeit durch dessen Gebiet.

Betrachten wir nunmehr noch die geographische Gesamtsituation, aus welcher heraus der vorliegende Vers Rigv. I, 184, 2 gedichtet worden ist. In Iran u. Turan pag. 73 hatte ich es wahrscheinlich gemacht, dass die Landschaft *Σαγαρτία* des Stephanus von Byzanz, eine *χερόρονησος παρὰ τῆ Κασπία θαλάσση· τὸ ἐθνικὸν Σαγάρτιοι*, eins und dasselbe sei mit den nach Ptolemaeus an der Südostseite des Kaspischen Meeres wohnenden *Σαγαραιῖται*, in welchen ich rein sanskrit-arische *sagara+oka* „Meeranwohner“, erkannte. Wenn nun *Agastya* selbst = *Σαγάρτιος* ist, so würden wir einen werthvollen An-

haltspunkt für die geographische Lage, aus welcher heraus Agastya seinen Hymnus gedichtet hat, besitzen. Zu demselben geographischen Resultat gelangen wir aber auch bei der Untersuchung über die Himmelsgegend, in welcher man sich die Açvinau, an welche der Hymnus gerichtet ist, einheimisch dachte. Weber ist in seiner Abhandlung über altiranische Sternnamen 1888 vom Standpunkt der historischen Astronomie aus zu dem Ergebniss gelangt, dass das Sternbild der Gemini, die *Açvinau* in der indischen Astronomie, die *açvinî*, $\beta\gamma$ Arietis, nur secundär dieses „viel geringere Sternbild“ bezeichnen könne, dass dasselbe vielmehr erst mit der Wanderung der Sanskrit-Arier aus seiner ursprünglich viel bedeutenderen Stellung zu dieser Unbedeutendheit herabgesunken sein könne. (S. die betreffende Stelle in den Monatsberichten der Berliner Akademie, Gesamtsitzung vom 12. Jan. 1888, pag. 15 und 16). Nun hat Weber in derselben Abhandlung pag. 11 nachgewiesen, dass das avestische Sternbild *Çatavaeça*, „hundert Wohnungen habend“, das als steter Genosse des Sternbilds *Tistrya*, des Sirius, bei der Vertheilung des Wassers über alle arischen Länder, gepriesen wird, sich an den See Vourukasha, das Kaspische Meer, knüpfe und zwar, da der Tistar Yasht wahrscheinlich in Khwârizm verfasst worden sei, offenbar an die Südostseite des Kaspischen Meeres. Bezeichnete vielleicht *Çatavaeça* geradezu das im Alterthum bis zur Eroberung durch die Mongolen äusserst dicht bevölkerte Land Khwârizm? Nach dem Bundehesh (s. Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens I, 9) liegt der See Pütih auf der Seite (neben) dem Var Satves und dieser Var Satves hat flache Ufer. Diese können schlechterdings nur von Khwârizm verstanden werden. Ich möchte alsdann ein Attribut der Açvinau im Atharvaveda VII, 73, 1 auf dieses *Çatavaeça* beziehen. In jener Atharvanstelle heissen nämlich die Açvinau merkwürdigerweise — das Wort ist *ἄπᾶξ λεγόμενον* — *purudamâsah* „viele Häuser besitzend“:

*vayāṃ hī vām purudāmāso aṣvinā
hāvāmahe sadhamādeshu kārāvah ||*

„Aṣvinā, die ihr viele Häuser besitzt, wir rufen euch, o Sän-
ger, bei euern Trinkgelagen an.“

Ist das *purudamāsaḥ* des Atharvaveda die sanskrit-arische Fassung des *Ḥatavaeḥa* des Avesta? In diesem Falle würden dann auch die im Agastyahymnus Rigv. I, 184, 2 angerufenen *Aṣvinau* ursprünglich in das Gebiet zwischen dem Südostufer des Kaspischen Meeres und des Aralsees, d. h. nach Khwārizm, gehören.

Wenn wir uns schliesslich fragen, worin denn wohl der Handel der Paṇis bestanden haben möchte und was unter ihren *vāsūni*, Kaufmannsgütern, zu verstehen sei, so müssen wir uns zunächst die Frage vorlegen, zu welcher Gattung von Handel dieser Handel der Paṇi gehört habe. Schon in Iran u. Turan pag. 113 habe ich nach antiken und mittelalterlichen Quellen gezeigt, dass der in den Küstenstädten Hyrcaniens blühende Handel Transithandel war. Nach Strabon XI, 7, 3 (ed. Car. Müller pag. 436, 52 ff.) bewegte sich der indische Exporthandel nach dem Westen den Oxus hinunter ins Kaspische Meer und von dessen Westküste durch Albanien den Strom Cyrus hinauf nach der Ostküste des Pontus Euxinus: *φησὶ δε (Ἀριστοβουλος) καὶ εὖπλουιν [τὸν Ὠξον] εἶναι (καὶ οὗτος καὶ Ἐρατοσθένης παρὰ Πατροκλέους λαβῶν) καὶ πολλὰ τῶν Ἰνδικῶν φορτίων κατὰγειν εἰς τὴν Ὑρκανίαν θάλατταν, ἐντεῦθεν δ' εἰς τὴν Ἀλβανίαν περαιοῦσθαι, καὶ διὰ τοῦ Κύρου καὶ τῶν ἐξῆς τόπων εἰς τὸν Εὐξείνιον καταφέρεσθαι.* Am Ausmündungspunkte dieses Handelsweges, an der Ostküste des Pontus Euxinus, nahmen dann nach Strabon die an der Tanaïs zwischen der Mäotis und dem Kaspischen Meere sitzenden Aorsen, ein finnisches Volk, den indischen, zusammen mit dem babylonischen Transithandel auf Kameelen wieder auf und förderten denselben mit grossem Gewinn, wie die Paṇi-Πάρνοι, in die Waldwüsteneien des fernen europäischen Ostens und Westens weiter. S. die be-

betreffende Strabonstelle in meinem „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 14. Aber aus den von dem Pañis aufgestapelten, den Oxus herunter ihnen zuströmenden Handelsgütern, den *vasûni*, erhellt nun erst recht die oben pag. 44 gewonnene Bezeichnung des Oxus als *Vasor dhâra* „der Strom der Güter“ des Mahâbhârata.

Besorgten die Pañi-Πάγνοι in Hyrcanien im Transitwege den indischen Exporthandel nach dem fernen Westen, so konnten demnach ihre in Stein gebauten Fondachi (*nidhiḥ adribudhnaḥ*) nur indische *vasûni* aufstapeln. Der indische Export konnte aber in der Urzeit aus nichts anderm bestehen, als in der Gegenwart, abgesehen etwa von den im Laufe der Jahrtausende durch die kunstgewerbliche Technik neuhinzugetretenen Handelsgütern. Der Hauptbestandtheil des indischen und malaisischen Exports von den Sundainseln und den Molukken wird bestanden haben aus Gewürzen, Arzneipflanzen, Edelsteinen und ceilonesischen Perlen. Kam vielleicht auch das Metall *κασσίτερος* (vgl. darüber „Vom Pontus bis zum Indus“ pag. 15—17) auf diesem Wege zur Kenntniss der kleinasiatischen Griechen Homers? Und so doch wohl auch das Elfenbein, *ebur*, dass doch schwerlich getrennt werden kann vom sanskritischen, schon im Rigveda vorkommenden *ibha*, der Elephant, von welchem indischen Worte vielleicht in einer Form **ibhas*, das lateinische ganz wie eine sanskritische Gupaform **ebhas*, aussieht, das durch iranische Vermittelung zu **ebas* werden musste?

Die Kenntniss von diesen kostbaren, die geizigen Pañis so sehr bereichernden Handelsgütern Indiens, welche die noch am Alburs und in Hyrcanien nomadisirenden Sanskrit-Arier von ihren gehassten Todfeinden, die den Transit dieser Waaren besorgten, empfangen mussten, war gewiss das Hauptmotiv gewesen, das die nach Reichthum, Gold und Gut so lüsternen Sanskrit-Arier aus der zum Theil doch sehr armen Hochfläche Centralasiens mit unwiderstehlichem Heisshunger hinüber trieb zur Eroberung des Goldlandes im Osten, einem Heisshunger, der gewiss nicht geringer war, als ein Jahrtausend später bei

den Macedoniern Alexanders des Grossen oder wieder ein Jahrtausend später bei den Persern des Sultans Mahmud von Ghazna oder bei den fürchterlichen Mordbanden der Mongolenkhane, von den *Gesta dei per Francos* der europäischen Culturvölker der Neuzeit zu geschweigen.

10. Der Turvaçahymnus des Vaça Açvya.

Rigv. VIII, 46, 21—33.

Schon in Iran und Turan pag. 153 habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass der erste Theil der Dānastuti des Vaça Açvya, v. 1—21, nur als später angefügtes Präludium zu dem eigentlichen Danklied v. 21—33 zu betrachten und der Dichter als Turvaça aufzufassen sei. Da dieser erste Theil für uns ohne Belang ist, so lasse ich denselben hier auch vollends weg und gebe zunächst nach Aufrechts zweiter Rigveda-Ausgabe meine Uebersetzung des zweiten Theils, der eigentlichen Dānastuti.

21. „Herbei möge kommen, der, ohne an Götter zu glauben, ein so gewaltiges Geschenk empfangen hat, wie es nur Vaça Açvya bei Prithuçravas, dem Sohne des Kanîta, diesen Morgen empfangen hat.

22. Sechzig Tausend, ja eine Myriade von Rossen, an Kameelen zwanzig Hundert, zehn Hundert schwarzer, zehn (Hundert) dreifachrothgefleckter, kurzum zehn Tausend Kühe.

23. Zehn schwarze lauftüchtige Renner mit geflochtenem Schweife setzten den Radkranz in quirlende Bewegung.

24. Die Geschenke des Prithuçravas, des Sohnes des Kanîta, des reichlich Spendenden (sind diese): einen Wagen, einen goldenen, hat er geschenkt, sehr freigebig war der Opferherr, er hat sich den höchsten Ruhm erworben.

25. Komme zu uns, Vāyu, auf lange Dauer, dem Helden zum Glanze, denn wir haben dir ein Loblied zubereitet, dir dem mächtig Schenkenden, dem auf Einmal Grosses Schenkenden.

26. Der da mit Rossen einherfährt, er kleidet sich in die Morgenröthe, dreimal sieben mal siebzig, durch diese Somatränke, durch die Somapresser, o du Somatrinker, fühlst du dich zum Schenken geneigt, du Trinker von hell geklärtem Soma.

27. Er, der gerade diesen, den Pṛithuṣravas, geneigt machte, mir aus freiem Ermessen den Glänzenden (Wagen) zu schenken, (dazu) silberne Wagenachsen (?) beim Nahusha, dem Frommen, (diese mir zu schenken) dem Frömmeren, er der Weise.

28. Und (ebenso) hat mir der Selbstherrscher, o Vāyu, er, der von preiswürdiger Schönheit ist, er der im Fett schwimmt, (geschenkt) einen Zug der von Rossen gezogen wird, einen von Antilopen gezogenen und einen von Hunden gezogenen, das ist dieses, ja das.

29. Sodann habe ich — dem Rüstigen ein liebes (Geschenk) — sechzig Tausend Rosse und Stiere zum Geschenk erhalten.

30. Wie Kühe zur Herde, so kommen zu mir die verschnittenen Stiere, ja, kommen zu mir die verschnittenen Stiere.

31. Und bei den Caratha hat er (mir) ein Hundert von Kameelen zubrüllen gemacht und bei den Çvitna zwanzig Hundert.

32. Hundert Sklaven hat der Dichter bei Balbūtha und bei dem Türken empfangen, (wir), diese Leute freuen sich deiner, o Vāyu, die wir Indra und die Götter zu Schutzherrn haben.

33. Und nun wird auch diese Jungfrau, die herrliche, über und über mit Goldschmuck behangen, dem Vaṣa Aṣvya als Geschenk zugeführt.“

Diese Dānastuti ist eine der räthselvollsten und zugleich reichhaltigsten Hymnen des Rigveda. Wenige andere Lieder der grossen Anthologie vedischer Dichtkunst werden uns für die Culturgeschichte und Sprache der brahmanischen Vorinder auf dem Plateau von Iran reichere Ausbeute gewähren. Denn dass es sich in diesem Loblied auf Pṛithuṣravas, der in Strophe 27 *Nahus* heisst, um den Grossherrn der Parther handle, geht

schon aus dem hervor, was ich in Iran und Turan, pag. 48—49 über den *Nahus* erschlossen habe.

Bevor wir uns aber an die Aufhellung der culturhistorischen Angaben dieses Hymnus begeben, wird es nothwendig sein, aus rein sprachlichen Elementen den iranischen Charakter desselben nachzuweisen. An eine Erschöpfung des Materials nach dieser Richtung hin kann aber ebensowenig gedacht werden, wie bei den nachfolgenden Bemerkungen über die culturhistorischen Thatsachen des Lobliedes. Jeder wird von seinem Standpunkt aus geben, was er hat und mit grösstem Danke die Belehrungen entgegennehmen, welche andere, noch weiter Blickende, auf Grundlage noch reicheren Materials von neuen Gesichtspunkten aus werden geben können.

Zunächst muss aufmerksam gemacht werden auf die rein zendischen Declinationserscheinungen. Die Flexion des Verbuns hält sich durchaus innerhalb der Schranken des Sanskrit, wobei wir freilich zugeben müssen, dass wir ja nicht wissen können, in welchem Grade der Sanskritisirungsprocess der Vedensammler oder der ihnen vorangegangenen Tradition diesen, ursprünglich gewiss ganz anders als in unserm Text lautenden Hymnus umgestaltet hat.

Eine reine Zendform ist z. B. in Strophe 32 die Form *dāse* im Sinne eines Accus. Plur. für *dāsân*, was schon Roth im Petersburger Sanskritwb., Bd. III (1861), pag. 604 an die Stelle setzen wollte. Mit Unrecht, denn wir haben es eben in unserm Dichter mit einem Manne zu thun, der entweder das Sanskrit noch nicht vollständig beherrschte oder aber aus dem Sprachgefühl eines Stammes herausdichtete, in welchem sich Sanskrit- und Zendelemente vermischten. Denn Accusative Plur. auf *e*, von Masculinen auf *a*, kennt das Zend als etwas gar nichts Ungewöhnliches, vgl. z. B. *zaçté* (skt. *hastân*), Hände, Yt. 13, 147; *yaçkê*, Krankheiten, Vendid. 22, 6 und solche auf *es* z. B. *açteçca*, Knochen, Yt. 10, 72; *daêveçca* (skt. *devânçca*) Yt. 11, 6. S. Justi, Zendwörterb. pag. 387.

In v. 32 muss der Name *Balbûthe* metri causa *Balbûthaê* gelesen werden, ein loc. sing., der vollständig dem zendischen *açpaêça* entspricht. (Oder ist semitisch zu lesen *Baalbûthe*?)

Ueber die nur aus dem Zend zu erklärende Form *Kânîti*, Strophe 21, für skt. *khanîtar*, s. weiter unten pag. 145—148.

Den *Prîthuçravas* haben wir schon oben als Partherfürsten (*Frîthu-çravas* „der Ruhm der Parther“ wie zugleich „ausgedehnten Ruhm besitzend“) kennen gelernt. Er heisst nach dem Pañcaviñça-Brahmaņa (Petersburger Sktwb. Bd. IV, pag. 865) auch *Nâga* und wird demnach von genanntem Wörterbuch als „Schlangendämon“ gefasst. Da er aber nach Str. 27 unserer Dānastuti *Nahusha* ist, so wird er, nach dem oben und in Iran u. Turan pag. 49 und 227 Bemerkten auch sprachlich mit dem *Nahusha*, *Nahus*, *Nakula* identisch sein und die Sage des Epos, König *Nahusha* sei von Agastya verflucht worden, zehntausend Jahre auf der Erde als Schlange (*nâga*) zu leben, ergiebt sich als eine volksetymologische Deutung des Namens *Nahusha*, dessen Zusammenhang mit *nâga* der Tradition noch verschwommen vorschwebte. Dieser *Prîthuçravas* erscheint nun im *Vishņupurāņa* (s. die Stelle in Iran u. Turan pag. 110) als Sohn des *Çaçabindu* oder *Çaçavindu*, der (da *çaçavindu* „Hasentropfen“ ein Unsinn) zweifellos rein iranische Suffixbildung verräth und als **Çaçavanta* = *Çaçavant*, hasenreich, erklärt werden muss. Dieser ist Sohn des *Citraratha*, dieser Sohn des *Rushadgu* (offenbar = *ruçad-gu*, leuchtende Kühe habend), dieser ist Sohn des *Svâhi*, dieser ist Sohn des *Vrijinîvat*, den ich schon in Iran u. Turan a. a. O. als Vertreter der vedischen *Vrijîvant* = *Varcin* = *Vrika*, d. h. als *Hyrčanier* erkannt habe, dieser ist wieder Sohn des *Yadu*, also des Vertreters der *Turvaça-Yadu*, des die Hegemonie übenden Fünfvölkerbundes des *Rigveda*, und wenn *Yadu* selbst wieder Sohn des *Kroshṭu* (Schakal) heisst, so stimmt dies zu der turkotatarischen Heldensage, nach welcher alle Völker dieser Race von einer Hündin abstammen. S. Vambéry a. a. O. Dass *Çaçabindu*, *Çaçavindu* ursprünglich = *Çaçavant* ist, geht hervor

aus dem von Weber Ind. Stud. Bd. I, pag. 276 aus Anquetil du Perrons Schriften angeführten Namen einer Upanishad *Schaschband*, die Weber auf skt. *Çaçavindu* zurückführt. Nach der indischen Heldensage gehört also Pṛithuçravas, nach Hyrcanien, ins Land der Turvaça-Yadu, d. h. ins Partherland, wohin uns schon sein Name „Parther-Ruhm“ und seine Herrscherwürde als *Nahus*, *Nâga* geführt hatte. Diese Parther waren, wie die Genealogie der indischen Heldensage beweist, ursprünglich Turanier gewesen, die allmählig arisirt und dann brahmanisirt worden waren. So löst sich Spiegels Zweifel (Eranische Alterthskde, Bd. III, pag. 548), ob die Parther Iranier oder Turanier waren.

Untersuchen wir nunmehr den Beinamen dieses Partherfürsten, der nach Strophe 28 Selbstherrscher, *svarâj*, war, wie sich denn noch die Arsaciden *αὐτοκρατορ* nannten. Pṛithuçravas heisst *Kânîta*, nach Sâyaṇa Sohn des *Kanîta*. Aber was ist *Kanîta*? Jedenfalls haben wir es nicht, wie Zimmer, Altindisches Leben pag. 334 will, mit einem *kânîna*, einem „Jungfernsohn“ zu thun. Sondern, da Pṛithuçravas ein Parther, also ein Iranier ist, so müssen wir den Namen auf seine iranische Lautgestaltung hin untersuchen. Dann aber ergibt sich für *kanîta* die regelrechte Sanskritform *khanîtar*, *khanîtri*, insofern im Zend für das Suffix nom. agentis *tar*, *tri*, sehr häufig das der Bedeutung entsprechende Suffix *ta* gebraucht wird, vgl. *dâta*, der Geber, für skt. *dâtar*, *dâtri*, ferner *çiçta*, der Lehrer, wofür im Huzvâresh *cashîtar*, *bereta*, der Träger, woneben auch im Zend das gleichbedeutende *beretar* und *baretar*. Noch viele andere dergleichen Zendbildungen auf *ta* für *tar* s. bei Justi, Zendwb., pag. 371, § 212. Zum Ueberfluss kommt die für *kanîta*, Kanalgräber, vorauszusetzende Sanskritform *khanîtar*, *khanîtri*, im Rigveda wirklich vor X, 97, 20, wo sogar *khanîtaa* für das geschriebene *khanîtâ* zu lesen ist:

mâ vo rishat khânîtaa
yâsmai câhâm khânâmi vaḥ ||

„Möge euch der Gräber nicht verletzen, für welchen ich euch ausgrabe.“

Es handelt sich hier um das Ausgraben von Heilkräutern, was aber für die Wortform und Bedeutung gleichgültig ist, denn daneben kommen Rigv. VII, 49, 2 neben den *ápah divyáh*, dem Regenwasser, und neben den *ápah svayanjáh*, den Quellen, Bächen und Flüssen, auch *ápah khandrimâ* vor, Kanalgewässer, wie denn das lateinische *can-ali-s*, Graben, Rinne, Kanal, selbst nur von dieser Wurzel *khan*, graben, herstammt. Der Name *Kanîta* war also ein Ehrenname, denn nichts wird von Zarathustra eindringlicher empfohlen, als die Förderung des Ackerbaues durch Hebung der Bewässerung. Im Vendidad III, 11 (Spiegel, Avesta-Uebers., Bd. I, pag. 79) fragt Zarathustra den Ahura Mazda „Schöpfer der mit Körper begabten Welten, reiner! Was ist zum dritten dieser Erde am angenehmsten? Darauf entgegnete Ahura Mazda: ... Wo man trockenes Land bewässert, oder feuchtem Lande das Wasser benimmt.“

Wenn wir uns nun die geographische Situation überlegen, in welcher dieser Ehrenname „der Kanalgräber“ von einem parthischen Fürsten der Urzeit erworben werden konnte, so müssen wir uns vor allem aus der Thatsache erinnern, dass die Anlage eines ausgedehnten Kanalisationssystems immer nur in Ebenen möglich ist. Hyrkanien, das ohnediess durch die reichen Niederschläge an den Nordabhängen der Alburskette reichlich bewässert war, kann also für einen Kanalisator kein Feld der Thätigkeit geboten haben, ebenso wenig das Hochland von Taberistan, das allerdings an Trockenheit leidet, aber in Folge seines gebirgigen, wenigstens hügeligen Terrains jeder ausgedehnteren Kanalisation widerstrebt. Dagegen mussten die grossen Ebenen um Merw und weiter hinauf, wenn diese Landstriche zum parthischen Reiche der Urzeit gehörten, die Oasen rechts und links vom alten Oxus reiche Gelegenheit bieten, die Wassermassen des Ochus und Oxus zur Bewässerung zu verwenden. Dies ist denn auch in der Urzeit schon geschehen.

Von Merw bemerkt Spiegel in seiner Eranischen Alterthumskde. Bd. II, pag. 50: „Merw (ist) die bedeutendste Stadt an den Ufern des Murghâb (Ochus) und auch die älteste . . . Sie wurde offenbar gegründet wegen der Fruchtbarkeit der Umgegend, die bloß bewässert zu werden braucht, um in üppigster Fülle und ohne weitere Beihülfe Alles gedeihen zu machen.“ Und so auch Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 230—231. „Die blosse Bewässerung des Bodens ist hier (im Murghâbthale bei Merw) auch ohne Dünger hinreichend zu seiner Befruchtung; das Korn Dschawari (sonst Durra genannt, *Holcus sorghum*) erhält hier Halme bis zur Dicke eines Stockes. Der fruchtbare Boden gestattet hier, am Rande der Wüste, die Zucht zahlreicher Kameelherden.“ Und dasselbe gilt von Chiwa. „Die heutige Oase Chiwa ist ein äusserst fruchtbares Land, da sie von einem Netz von Kanälen aus dem Oxus nach allen Richtungen durchschnitten ist, in älterer Zeit und noch im Mittelalter war ein grosser Theil der jetzigen Wüste zwischen Chiwa und dem Atrek ein bevölkertes Land mit grossen Städten.“ Nun hat Albiruni, wie Justi, Gesch. d. alt. Persiens, pag. 19, vorstehende Bemerkung einleitet, eine Notiz aufbewahrt, dass Kai Chosru Chorasmien (Huvarazmija der persischen Keilinschriften, das heutige Chiwa) erobert und daselbst die Dynastie der Schahija gegründet habe. Dieser Kai Chosru ist aber der Kava Huçrava des Avesta, hoch gepriesen als der „männliche Vereiniger der arischen Gebiete zu einem Reiche“ und zugleich als Günstling der Ardvîçura Anâhita, der eigentlichen Göttin der Bewässerung und der Kanalisation, von welcher er die Gnade erhält, ohne Krankheit und ohne Tod zu leben. S. Duncker, Geschichte der Arier. Bd. II³, pag. 462. Wie nun, wenn zwischen dem *Kanîta* oder gar *Pîrithuçravas Kânîta* und diesem mythisch-historischen Günstling der Ardvîçura Anâhita ein historisch realer Zusammenhang waltete? Vgl. über die Ardvîçura Anâhita noch die zusammenhängenden Darstellungen von Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 54—66. Duncker, Gesch. d. Arier, Bd. II, pag. 446—447.

Leider lässt uns der Rigveda mit näheren Nachrichten über Pṛithuṣravas im Stich. Nur an einer Stelle, im Maṇḍala I, 116, 21 wird derselbe noch einmal erwähnt und zwar wieder mit Vaça, im Kampfe gegen die unheilvollen Unholde:

*ékasyâ vástor âvataṃ rúnâya
Vaçam Açvinâ sanîye sahâsra |
nîr ahataṃ duchînâ indravantâ
Pṛithuṣrávaso vṛishaṇâv úrâtîḥ ||*

„An einem Morgen halfen die Açvinâ dem Vaça zu seiner Lust tausende (von Geschenken) zu empfangen, die beiden Stiere (die gewaltigen Açvin), in Gemeinschaft mit Indra, schlugen die unheilvollen Widersacher des Pṛithuṣravas nieder.“

Hier finden wir Pṛithuṣravas im Kampfe gegen nicht-arische, unbrahmanische, ungläubige Feinde, welche nach der geographischen Situation des Reiches des Pṛithuṣravas, nur Turanier sein können. Und so auch kämpft, im Avesta Kava Huçrava gegen die Feinde Irans, gegen die Turanier und deren Herrscher, den verderblichen Franghraçyan, ein Kampf, den dann Firdusi in seinem Schâhnâme in den Sagen von Kai Khosru und seinen Kriegen mit Afrasiâb episch ausgeführt hat. Vgl. über diesen Kampf insbesondere Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. I, pag. 607—664. Vgl. auch Duncker, Gesch. d. Arier², pag. 462. Schon Spiegel hat a. a. O., pag. 661 darauf aufmerksam gemacht, wie der von der persischen Heldensage geschilderte Kampf zwischen Iran und Turan unter Kaikhosrav aus einem früher rein politischen in einen rein religiösen umschlägt: „Der Gegensatz zwischen Erân und Turân wird ein rein religiöser, was er früher nicht war.“ Und so sehen wir auch in der obigen Rigvedastelle, der einzigen, in welcher von einem Kampfe des Pṛithuṣravas die Rede ist, den Krieg gegen die Feinde als gegen dem Brahmanenthum feindliche Dämonen geführt. Und wie im persischen Epos Kaikhosrav selbst halbturanischer Abkunft ist,

als Sohn nämlich des Iranierfürsten Siâvaksh und der Feringis, der Tochter des Turanierkönigs Afrasiâb, so ist, wie Ludwig (Rigvedawerk, Bd. III, pag. 148) erkannt hat, Suçravas = Turvayâna, welcher Name deutlich genug den ursprünglichen Abkömmling eines Turaniers anzeigt. So aber auch ist Prithuçravas, wenn er von *Vṛijînivat*, d. h. vedisch, *Vṛicivat*, einem Beinamen der Turvaça (s. Zimmer, Altind. Leben pag. 124) und Yadu stammt (s. oben pag. 98), von Abkunft seines Geschlechtes ebenfalls nur arisirter Turanier.

Des Prithuçravas Sänger, der auch wirklich seines grossherrlichen Gönners Angedenken auf die Nachwelt gebracht hat, ist *Vaça Açrya*. Seine Dâ nastuti VIII, 46 giebt uns über ihn selbst wenig Aufschluss. Doch wird sein Name an verschiedenen Stellen des Rigveda mit andern Persönlichkeiten zusammen erwähnt, denen die Açvinâ Hülfe geleistet hatten, wobei aber überall, ausser in dem Hymnus des Ângirasa Kutsa I, 112, 10 nur *Vaça* als Name erscheint. Dagegen erhält dann dieser *Vaça* an mehreren Stellen Epitheta ornantia, die für die Aufhellung seiner Persönlichkeit von grossem Werth sind. Er wird nämlich Rigv. VIII, 8, 20 genannt *dâçavraja* und so auch Vâlakhilya II, 9. Dieser Name bezeichnet aber einen, der zehn Ställe hat. Der Mann war also ein grosser Pferdehändler, daher sein Beiname *Açrya*, daher aber auch seine Verehrung für die *Açvinâ*, die zweifellos die besondern Schutzgottheiten der *açva*, der Pferde, waren. Daher aber auch des *Vaça* Verehrung für die Gottheit des *Vâyû*, der Luft, des Windes, die, gleich der zoroastrischen Gottheit *Vayu*, insbesondere wegen ihrer Schnelligkeit und Stärke angerufen wird und auf glänzendem Wagen mit leuchtenden Pferden einherfährt (Rigv. I, 134, 3: *Vâyûr yuñkte rôhitâ Vâyûr aruṇâ Vâyû râthe ajirâ dhurî vólhave*; Rigv. I, 23, 2 sind Indra-Vâyû „gedankenschnell“ *manojúvâ*), gerade wie der iranische *Vayu* auf goldenen Wagen mit goldenen Rädern fährt. S. Spiegel, Eranische Alterthskde, Bd. II, pag. 101—104. Ueber den iranischen *Vayu* s. insbesondere auch

Duncker, Gesch. der Arier², pag. 444. Ziehen wir nun in Betracht, dass Pṛithuṣravas seiner Abkunft nach aus den vereinigten Stämmen der Turvaṣa-Yadu hervorgegangen ist (s. oben pag. 144), so wird wohl der Schluss berechtigt sein, dass der Rosskamm (*açvya*) *Vaṣa* mit den ohnediess berühmten *Turvaṣa*-Pferden handelte, die, worauf zuerst Weber in den Ind. Stud., Bd. I, pag. 220 aufmerksam gemacht hat, den Pañcâla dienten. Das Çat. Brâhm. XIII, 5, 4, 16 (ed. Weber pag. 995) hat darüber folgende wichtige Stelle: *trayastrinçâstomena Çónaḥ Sâtrâsâhá ije Pâncâlo rájâ tál etud gâthayâbhigîtam:*

sâtrâsâhe yajamâne 'çvamedhena Taurvaçâḥ |
údivate trayastrinçâḥ śhât sahásrâṇi varminâm iti

„Mit dem 33 stolligen Loblied opferte Çona Sâtrâsâha, König der Pañcâla, dieses wird durch ein altes Volkslied besungen: Als Sâtrâsâha das Açvamedha (das Pferdeopfer) opferte, machten sich 6033 Turvaṣarosse von Panzerreitern auf die Beine.“ Der Commentator zu dieser Stelle giebt (pag. 1016) nur an: *Taurvaçâḥ açvâḥ | varminâm rájaputrâṇâm kavacinâm açvapâlinâm.* Wenn hier *rájaputra* seinen ursprünglichen Sinn „Königssohn, Prinz“ und nicht den von „Radschpute“ hat, so waren es offenbar sehr edle Pferde. Die Zahl 6033 ist offenbar eine symbolische, auf die Heiligkeit der Dreizahl gegründete Zahl und braucht ebenso wenig buchstâblich genommen zu werden, als die Zahl der dem Rosskamm Vaṣa-Açvya von König Pṛithuṣravas geschenkten Pferde, wie wir gleich sehen werden. Dagegen wird uns gleichwohl sofort die Frage beschäftigen, wo denn diese, unter dem Schleier symbolischer Zahlen aufgeführten Rossherden ihre Weide fanden. Zunächst aber müssen im Anschluss an diese *Taurvaṣa*-Rosse noch andere Fragen und Zusammenhänge erörtert werden.

Wenn nämlich des Rosskamms Vaṣa Açvya Schutzherr, König der Parther, von Hause aus ursprünglich ein *Turvaṣa*-Yadu war, so wird wohl sein Sânger, der mit *Turvaṣa*-Rossen

handelte, der ohnediess *Vaça-Açvya* hiess, wohl kaum andern Ursprungs gewesen sein, als sein gefeierter König selbst. Wenn dies zutrifft, so wird dann sein Name *Vaça* kaum etwas anderes als die Kurzform und das Hypokoristicon von *Turvaça* sein. Diese Vermuthung gewinnt um so mehr Boden, als das *Aitareya-Brahmaṇa* ein zu den *Kuru-Pañcāla* in nächster Verbindung stehendes Volk, Namens *Vaça* kennt. Die Stelle VIII, 14 (ed. Aufrecht pag. 223) lautet: *tasmād asyāṇi dhruvāyam madhyamāyām pratishṭhāyāṇi diṅi ye keca Kurupañcālānāṇi rājānaḥ sa Vaçoḅinarāṇāṇi rājyāyaiva te 'bhishicyante, rājety etān abhishiktān ācakshata etām eva devānāṇi vihītim anv* „Hoch im Norden im Lande der Mitte (in Medien?) werden die Könige der *Kuru-Pañcāla* zugleich auch zur Königswürde über die *Vaça* und *Uçīnara* geweiht, „König“, so nennen sie die geweihten, so geschieht es nach der Satzung der Brahmanen.“ Ueber die ursprünglich an den Südabhängen des *Koçwoi*, d. h. des *Kurūnām*-Gebirges, des Demāvend sitzenden *Kuru* und ihre Bundesgenossen, die *Pañcāla-Πανθιαλαῖοι* s. mein *Iran u. Turan* pag. 103 und Vom *Pontus* bis zum *Indus* pag. 37. Ueber die *Uçīnara* hatte ich in *Iran u. Turan* pag. 83 die Vermuthung geäußert, sie hiengen bezüglich ihres Namens zusammen mit dem Namen der beiden Berge *Ushi-daō* und *Ushi-darena* des *Avesta*, die in *Sejestan* liegen sollen. Ist aber dieser *Ushidāo* nach *Windischmann*, *Zoroastr. Stud.* identisch mit dem Berg *Hōcīndum* des *Bundehesh*, der aber im *Avesta* selbst *Hīndva* heisst, so wären wir mit diesem Berg *Hīndva*, dem „*Indischen Berg*“, wiederum am *Demāvend* (s. mein *Iran u. Turan* pag. 9), wo demnach die *Uçīnara* zusammen mit den *Kuru-Pañcāla* und den (*Turvaça*) *Vaça* zusammen wohnten. Zweifellos aber waren sie nach der oben citirten Stelle des *Aitareya-Brahmaṇa* nicht *Turanier*, wie ich in *Iran u. Turan* pag. 83 vermuthet hatte, sondern gehörten dem *Brahmanismus* an, es wäre denn, dass, wenn die *Euseni-Ūsīn*, wie ich an der eben angeführten Stelle ausgesprochen, mit den *Uçīnara* zusammenhiengen, diese von Norden herunter

mit den Turvaça-Yadu erobernd in Iran eingebrochen und mit diesen brahmanisirt worden wären.

Wir sind nunmehr genügend orientirt, um Vaça Açvyas Beinamen *Preñi* Rigv. I, 112, 10 zu begreifen. Schon Eingang dieser Untersuchung, sodann gelegentlich des Patronymicons Kânitá und weiterhin hatte sich uns gezeigt, dass die Sprache der Turvaça-Yadu vielfach iranisch, d. h. zendisch oder baktrisch, afficirt war. Unter diesem Gesichtspunkt dürfen wir auch das *ἑπαξ λεγόμενον Preñi*, für welches das Sanskrit keine Analogie besitzt, mit *Fréñi*, dem Namen der Tochter des Zarathustra, zusammenstellen. Was er aber, etymologisch allerdings mit der Sanskritwurzel *prî*, zend *frî*, lieben, zusammenhängend, bedeutet, darüber wage ich keine Vermuthung, vielleicht ist es soviel wie *prîya*, der Freund, *prîyâ*, die Freundin.

Wir können nunmehr auf die Geschenkliste der Dâ nastuti selbst eingehen. Diese überrascht uns vor Allem durch Angabe von Zahlen, die den Stempel des Uebertriebenen tragen. Schon das indische Alterthum hatte den Eindruck, dass die vedischen Dichter von Dankliedern sich in Hyperbeln ergiengen und die Kâthakopanishad (wie Weber, Indische Streifen, Bd. I, pag. 98 beibringt) nennt solche Dankverse geradezu Lügen: *anṛitam hi gâthâ, 'nṛitam nârâçansî* „das Lied ist eine Lüge, eine Lüge ist das Männerlob.“ Wie sehr der Zahlenschwulst der Danklieder des Rigveda im Charakter der Iranier, der zur Selbstüberhebung hinneigt, begründet ist, habe ich an einem modernen Beispiel nachgewiesen in Vom Pontus bis zum Indus, pag. 218—219. Wie die dort aus Vambery's Skizzen aus Mittelasien pag. 281—282 mitgetheilte „Forderung Jussufs an Gûzel Schah“ sich in den höchsten Wunschzahlen nach Rossen, Kameelen, Rindern, Schafen, Sklaven und Sklavinnen ergeht, ganz so schon der Rosskamm Vaça Açvyas. Wie in der Gegenwart auf demselben Fleck Erde, wo die Turvaça-Yadu sassen, der Turk-mene Mittelasien's täglich betet: „Mehr Stuten! Mehr Kameele!“ (Ritter, Asien, Bd. VIII, 413), so klingt es, allerdings aus dem

Dankgefühl eines in seinem Gebet Erhörten, aus dem Jubel-
 lied des Turvaça-Dichters hervor!

Zunächst sind die Rossegeschenke ins Auge zu fassen. Der
 Partherkönig Prithuçravas Kânita hat dem Dichter 60,000 Rosse,
 ja eine Myriade geschenkt. Diese Zahl stimmt gerade zu der-
 jenigen, welche Diodor XVII, 110 (ed. Imm. Bekker, T. III,
 pag. 225) von den Pferden angiebt, die zu Alexanders des
 Grossen Zeiten auf den nisaeischen Feldern weideten, vor
 Alters sollen es sogar 160,000 gewesen sein. *μετὰ δὲ ταῦτα*
παρελθὼν εἰς τινα χάραν δυναμένην ἐκτρέφειν ἀγέλας παμ-
πληθεῖς ἵππων ἐν ἧ τὸ παλαιὸν ἔφασαν ἐκκαίδεκα μυριάδας
ἵππων γεγονέναι φορβάδων, κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξάνδρου παρου-
σίαν ἔξ μόναι μυριάδες ἠριθμίσθησαν. Nach Strabon XI, 13, 7
 (ed. C. Müller pag. 450, 17) waren es zur Perserzeit 50,000
 Stuten (auch nach Arrian VII, 13), die auf diesen nisäischen
 Feldern weideten. Die hier gezüchteten Pferde, die in den
 königlichen Marstall übergiengen, waren die grössten und besten.
 Es waren die sog. Nesäischen Pferde, welche aber nach andern
 aus Armenien kamen: *ἰππόβοτος δὲ καὶ αὕτη ἐστὶ διαφερόντως*
καὶ ἡ Ἀρμενία, καλεῖται δὲ τις καὶ λειμῶν Ἰππόβοτος, ὃν
καὶ διεξίαισιν οἱ ἐκ τῆς Περσίδος καὶ Βαβυλῶνος εἰς Κασπίους
πέλας ὁδεύοντες, ἐν ᾧ πέντε μυριάδας ἵππων θηλείων νέμε-
σθαί φασιν ἐπὶ τῶν Περσῶν, εἶναι δὲ τὰς ἀγέλας ταύτας
βασιλικὰς. τοὺς δὲ Νησαίους ἵππους, οἷς ἐχρῶντο οἱ βασιλεῖς
ἀρίστοις οὖσι καὶ μεγίστοις, οἱ μὲν ἐνθένδε λέγουσι τὸ γένος,
οἱ δ' ἐξ Ἀρμενίας· οἱ δ' ἰδιόμορφοι δὲ εἰσιν, ὥσπερ καὶ οἱ
Παρθηκοὶ λεγόμενοι νῦν παρὰ τοὺς Ἑλλαδικοὺς καὶ τοὺς ἄλλους
τοὺς παρ' ἡμῖν. Strabon gesteht, nicht genau zu wissen, ob
 die berühmten Nyseischen Gefilde in Medien, zwischen Bagistana
 und Rhagae, also zwischen Bisutun und Rai, gelegen haben.
 Die Alten schon stritten sich darüber, ob dieselben nicht viel-
 mehr zwischen Merw und Balkh gelegen hätten. Victor Hehn,
 der in seinen „Kulturpflanzen u. Hausthieren“ die Streitfrage am
 gründlichsten untersucht hat, entscheidet sich (pag. 36, 2. Ausg.)

für die Rossegefilde am Murghâb. Vgl. darüber noch Bähr zu Herodot VII, 40, Vol. III, pag. 515. Ebenso Duncker, Gesch. d. Arier², pag. 586. Ob 160,000 oder 60,000 oder 50,000, es ist immer eine heilige, symbolische Zahl, die bei den alten Iraniern und so auch an unserer Stelle Rigv. VIII, 46, 21 vom Turvaçadichter und Pferdehändler Vaça Açvya für eine ungemessene Menge vorzüglicher Rosse gebraucht wurde.

Lagen die Pferdegefilde, aus welchen die nysäischen, nisäischen oder nesäischen Pferde hervorgingen, am Murghâb, so stammten die Turvaça-Pferde der vorindischen Urzeit ebendort her, sie wurden, wie wir oben (pag. 150) aus dem Çatapatha-Brâhmaņa gesehen haben, schon in jener Urzeit, wie dann später unter den Perserkönigen, für den Marstall des Grossherrn und seiner Verwandten bestimmt. Gerade dort müssen aber auch die grossen Kameelstutereien gelegen haben, aus denen des Prithuçravas Kânita Geschenk von 2000 Kameelen hervorgehen konnte, wenn wir natürlich auch diese Zahl für hyperbolisch nehmen müssen. Nur im Murghâbthal und sonst nirgends auf ganz Iran konnten solche Herden von Kameelen gezüchtet werden, von welchen die 2000, die Vaça Açvya vom Grossherrn der Parther zum Geschenk erhalten haben will, herrühren mochten. Die mittelalterlichen Geographen rühmen einstimmig Sarachs als die grosse Kameelstuterei. Istachri im Buch der Länder (übers. von Mordtmann pag. 118) rühmt die Stadt ums J. 1000 also: „Sarachs ist eine Stadt zwischen Nisabur und Merw in einer Ebene ohne fliessendes Wasser, ausser einem Kanal, der einen Theil des Jahres, jedoch nicht immer, fliesst, und aus dem Flusse von Herat abgeleitet ist. Die Stadt liegt eine halbe Parasange von Merw, ist bevölkert und hat ein gesundes Klima, das Gebiet hat nur wenige Dörfer. Der grösste Reichthum der Bewohner besteht in Kameelen; sie trinken Brunnenwasser, ihre Mühlen werden von Zugvieh getrieben, ihre Gebäude sind aus Lehm.“ Idrisi (trad. par Jaubert, Vol. I, pag. 451) berichtet um 1150: „Quant à Sarakhs, elle possède

un sol fertile et un climat tempéré. Cependant [selon Istachri] elle n'a point un territoire ni des dépendances considérables. *Les habitants de ces campagnes s'entendent parfaitement au choix et à la production des bonnes races de chameaux*“ u. s. w. Und so bei Abulfeda (trad. par Guyard, Vol. II, 2, pag. 193 nach Ibn Haukal um 976) um 1330: „On lit chez Ibn Haukal: Sarakhs est une ville entre Naisabour et Merw, dans une plaine. Elle n'a pas d'autre eau courante qu'une rivière qui coule pendant une partie seulement de l'année et qui est l'excédent des eaux de Herat. Les paturages dominant à Sarakhs, et son district renferme peu de villages. *La fortune de ses habitants consiste principalement en chameaux.*“

Nach Strophe 31 unserer Dānastuti hat nun ferner Vaça Açıya bei dem *Cárathe gané* 100 Kameele und bei den *Çvít-neshu* 2000 Kameele zum Geschenk erhalten. Offenbar ist *Cá-ratha* ein Volksname und zwar Adjektivableitung von *Cáratha*, die Schaar oder der Stamm der *Cáratha*. Ich halte dieselben für die *Zaqárai*, eine skythische Völkerschaft am Imaus, bei Ptolemaeus VI, 14, 11. Die varia lectio *Zaqérai* beweist wenigstens die Kürze der zweiten Sylbe, entsprechend dem Metrum der Rigvedastrophe. Interessanter sind die *Çvítna* als Kameelzüchter, die es offenbar an Kameelreichthum mit den Turvaça um Sarakhs aufnehmen konnten. Wir fanden in Iran und Turan pag. 120, dass die *Çvítna* mit den Tritsu identisch sind, die an der Sarasvati-Haraqaiti, dem Hilmend, wohnten, dessen Herrlichkeit von den Sängern der Tritsu, den Vasishṭha, so hoch gefeiert wird. Diese Haraqaiti-*Ἀραχωσία* nennt aber Isidor von Charax „das Weisse Indien“: *Ἀραχωσία. Ταύτην δὲ οἱ Πάρθοι Ἰνδικὴν Λευκὴν καλοῦσιν.* (S. vom Pontus bis zum Indus pag. 168). Schon Zimmer, Altind. Leben, pag. 126, hatte die Bezeichnung der Tritsu als „Weisse“ zurückgeführt auf die Tracht der Vasishṭha und in Iran u. Turan pag. 129 hatte ich dann nach Dionysius Periegetes v. 1096 den Nachweis geleistet, dass diese Tracht in weissen Leinkleidern bestand

(vgl. die *λινοχλαίνοὺς τ' Ἀραχώτας*). Dass in dieser Landschaft noch verhältnissmässig sehr spät Sanskrit-Arier sitzen geblieben waren, scheint mir daraus hervorzugehen, dass noch Aeschylus in den Hiketiden v. 284 (ed. Dindorf) von Hörensagen (*ἀκούω*), also wohl aus alter Tradition, von Indern weiss „die nomadisch auf der trabenden Kameele Saumthierrücken fern das Heideland längs Aethiopias Marken scheu durchschweifen sollen“:

*Ἰνδὰς τ' ἀκούω νομάδας ἵπποβάμοσιν
εἶναι καμήλοισ ἀστραβιξούσας, χθόνα
παρ' Αἰθίοψιν ἀστυγειτονομένας.*

In Vom Pontus bis zum Indus pag. 141 habe ich nachgewiesen, dass diese indischen Kameelreiter längs dem Strome Aethiops nur die berühmten Kameelreiter Drangianas sein können, über welche ausführlich a. a. O. Noch heutzutage zeichnet sich das Kameel von Sedschestan durch seine Ausdauer, Kraft und Schnelligkeit aus. Die *Çviṭna* kommen übrigens in der Brâhmaṇaliteratur als *Çvikna* vielfach vor, insbesondere im Çatâpatha-Brâhmaṇa; es lässt sich aber aus ihren Königsnamen kein ethnologischer Schluss ziehen.

Bei den Geschenken an Zugvieh kommen wir auf die Rosse zurück und zwar auf die Strophe 33. Hier ist es vor allem das *ἄπαξ λεγόμενον mathrâ*, das wir oben, vorläufig der Tradition folgend, mit „quirlend“ übersetzt haben. Böhtlingk-Roth s. v. geben „zerrend“. In dieser Auffassung wird es schon von Sâyaṇa von W. *math*, *manth*, drehen, quirlen, reiben, rupfen, abgeleitet. Allein eine Durchsicht sämmtlicher, vom Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. V, pag. 462—466 aufgeführter Stellen über die zahlreichen Präpositionalverbindungen des Verbums *math*, sowie über die Ableitungen des Wurzelstammes, ergibt auch nicht ein einziges Beispiel, dass W. *math* jemals dazu verwendet worden ist, auch das Umdrehen der Räder eines Wagens oder das Ziehen und „Zerren“ eines solchen darzustellen. Wir müssen also auf diese Ableitung durchaus verzichten. Dagegen

gelangen wir wohl zu einer zutreffenden Erklärung von *mathrá*, wenn wir dasselbe ethnologisch fassen, analog unserer Pferderacenbeschreibung als: Araber, Trakehner u. s. w. Dann aber bleibt uns nur übrig, das Wort als *Meder* zu nehmen, wobei wir zunächst an die *Madra* (s. Iran u. Turan pag. 227, und oben pag. 111, 118) zu denken haben. Dass auch die aspirirte Form vorkam, ergab sich uns in Vom Pontus bis zum Indus pag. 37 aus dem Namen der *Παυτίμαδοι*, der Meer-Meder. Auch kommt hier in Betracht, dass *Madrá* eine Tochter *Raudráçva*'s genannt wird. Ueber die Grösse und Vortrefflichkeit der medischen Pferde hatte uns oben pag. 62, 153 die Stelle Strabons belehrt. Vgl. auch noch Duncker, Gesch. der Arier², pag. 584. Zogen medische Pferde den goldenen Wagen, so waren sie wohl auch nach medischer Mode aufgezümt. Die Meder waren aber in jeder Kleinigkeit der Etiquette die Nachahmer der Assyrer. Wenn wir nun bei Helbig, Das homerische Epos, pag. 134 den altassyrischen Wagen (Fig. 27) und den neuassyrischen (Fig. 28, pag. 135) betrachten, so fällt uns an den Pferden auf, dass sie geflochtene Schweife tragen. In diesem Sinne fasse ich denn auch das adj. *vítavára* „geflochtene Schweife habend,“ vom Partic. Perf. Pass. der W. *ví*, winden, flechten, lat. *viere*.

Der goldene Wagen, den Prithuçravas seinem Sänger (Strophe 24) schenkt, erinnert an den goldenen Wagen des Sonnengottes Mithra oder, da hier Prithuçravas und seine Sänger offenbar specielle Verehrer Váyu's sind, an Vayu's goldenen Wagen mit goldenen Rädern (Râm-Yasht 57 bei Spiegel, Avesta-Uebers., Bd. III, pag. 158). In diesem Zusammenhange möchte ich auch *aratve ákshe* in Strophe 27 fassen. Böhlingk-Roth sehen darin einen „Wagen aus dem Holze des Baumes *aratu*, m., *Calosanthus indica* Bl. Allein *aksha* heisst nie und nimmer Wagen, sondern Achse und eine Achse aus Holz wäre absurd. Ludwig will daraus „Würfel aus Aratu-holz“ machen, allein der Dichter kann doch unmöglich mit seinem Schutzherrn um freie Geschenke würfeln. Ich möchte deshalb in *aratve ákshe* erstens *áksha*

als Achse fassen, in *araṭva* aber ein aus *araj(a)tu* (= zend. *erezata*, skt. *rajata*, oskisch *arageto*, lat. *argentum*, Silber) regelrecht in *araṭu* umgewandeltes Substantiv sehen, woraus *araṭva* als Adjectiv durch das Suffix *a* ebenso gebildet worden wäre, wie z. B. im Zend die Form **pithwa* aus *pitu*, m. Speise, in *tarô-pithwa*, n. schlechte Nahrung. Ich nehme desswegen *araṭvé akshe* als acc. pl. wie in Strophe 32 *ṣatám dâsé* (s. oben pag. 143). „Silberne Achsen“ an goldenem Wagen würden ganz und gar Mithras goldenem Wagen mit silbernen Speichen entsprechen, dessen Rosse goldene Vorderhufe und silberne Hinterhufe haben. (Mithra-Yasht 125, s. auch Spiegel, Avesta-Uebers., Bd. II, pag. 99 und Duncker, Gesch. d. Arier², pag. 437). Vielleicht war auch der goldene Wagen des Vayu in der iranischen Mythologie ebenso ausgerüstet wie der Wagen Mithras. Ist vielleicht in Str. 27 *ētrám* (scil. *râtham*, Wagen) mit *araṭvé akshe* so zu construiren: einen gleissenden (Wagen) auf silberner Achse, im Sinne eines loc. sing.?

In Strophe 28 folgt nun noch ein neues Wagengeschenk, nämlich ein *ajman*, n. (lat. *ajmen*), einen Zug, der von Rossen gezogen wird, einen von Antilopen und einen von Hunden gezogenen. Der von Rossen gezogene (*âcveshitam*) bedarf natürlich keiner weiteren Erklärung, die zwei andern aber sind ausserordentlich merkwürdig. Schon das indische Alterthum hat *râjeshitam* nicht mehr verstanden. Es ist durchaus *ἄναξ λεγόμενον*. Der Padapâṭha erklärt es durch *râjah-ishitam*, gegen alle Lautgesetze. Aber, da ein *râja* oder *rajâ*, das einzig mögliche Wort, aus dem, in Verbindung mit *ishitam*, ein *râjeshitam* hervorgehen konnte, aus der übrigen Sanskritsprache nicht erklärt zu werden vermochte, so wurde offenbar an das im Sanskrit sich einzig bietende *râjas*, Finsterniss, gedacht, ohne dass auf diesem Wege ein Sinn in das Wort kommen konnte. Sâyaṇa erklärt es mit *ushtra gardabha râ*, Kameel oder Esel. Da jedoch in unserer Dânavastuti das Kameel ganz speciell als *ushtra* hervorgehoben wird, kann *raja* nicht Kameel bedeuten,

aber ebensowenig Esel, wofür, sowenig als für die Bedeutung „Kameel“, sprachvergleichend ein Anhaltspunkt oder gar eine Begründung gefunden werden könnte. Es bleibt uns aber wirklich nur die Sprachvergleichung zur Aufhellung des Wortes *rāja* übrig. Sie führt uns auch auf den wirklich richtigen Pfad. Curtius vergleicht in seinen Grundzügen der griech. Etymologie⁵, pag. 131 und 132: ἄλζη, Elchthier, skt. *rīça*, *rīçya*, Bock einer Antilopenart, lat. *alces*, althochd. *elaho*, skandinav. *ely-r*. In diese Reihe gehört unser *rāja*, es bedeutet Alk, Antilope. In Strophe 28 wird offenbar Vāyu, der Windgott, mit dem freigebigen König absichtlich verwechselt und amalgamirt. Nun reitet oder fährt Vāyu in der indischen Mythologie auf Antilopen (s. z. B. Wollheim da Fonseca, Myth. d. alt. Indien, pag. 113). So war es denn wohl auch der Vāyuverehrer würdig, auf mit Elchen bespannten Wagen zu fahren. Oder hatten die Turvaça, die aus dem turanischen Norden, wo man mit Elen- und Renthieren fährt, hergezogen waren, diese nordische Sitte in Parthien eingebürgert? Aus iranischen Traditionen scheint mir ein Elchgespann nicht weiter erklärbar. Dagegen widerstrebt ein von Hunden gezogener Wagen als Ehrengeschenk dem indischen Geiste ganz und gar, aber allerdings nicht dem iranischen. In Iran und Turan, pag. 72 hatte ich die Hundeverachtung der Sanskrit-Arier, sowie die Hundeverehrung der Zend-Arier in dem Avesta dargestellt. „Im Gesetzbuch“, sagt Duncker, Gesch. d. Arier², pag. 553 (s. auch ff.), „erscheint die Liebe und Achtung der Iranier vor ihren wachsamen Hunden so hoch gesteigert, dass der Hund fast höher gestellt wird als der Mensch.“ Ich kenne aus der indischen Mythologie nur einen Gott, der auf einem Hunde reitet und der davon den Namen *Çvāçva* „einen Hund (*çvan*) zum Pferd (*açva*) habend“, hat, das ist Bhairava oder Çiva. Das Wort ist aber nicht zu belegen, sondern begegnet nach dem Petersburger Sanskritwörterbuch s. v. nur im englischen Sanskritlexicon von Wilson, der es aus einem indischen Lexicographen hat.

Nachdem nunmehr die Geschenke an Wagen und Zugvieh erörtert worden sind, erübrigt noch die Besprechung der reichen Geschenke an Rindern und Kühen. Der Panegyriker will von König Prithuṣravas 1000 schwarze Kühe und 10,000 Kühe mit drei hellen Flecken empfangen haben. Nach Sâyaṇa müssen sich diese drei weissen Flecken auf der Stirn, auf dem Rücken und auf den Seiten der Kuh befinden. Dazu kommen dann noch (in Strophe 29) 60,000 Stiere, ferner (in Str. 30) ganze Herden Ochsen (verschnittener Stiere). Das *ἀπαξ λεγόμενον tryarushî* ist doppelt interessant, einmal für die Geschichte der vedischen Rindviehzucht, worüber gelegentlich später, dann aber für die Geschichte des indischen, resp. vorindischen Cultus. Denn die drei rothen Flecke der Kühe stehen in Verbindung mit den drei Augen des Rudra-Çiva *Tryakshan*, dieser ist aber nach zahlreichen Stellen der Brâhmaṇa und des Epos „der Herr des Viehes“ *paçupati*. Wenn dieser drei feuerrothe Augen hatte, so galt es für den frommen und zugleich klugen Hirten, Kühe zu züchten, die des Schutzes des „Herrn des Viehes“ schon desshalb in hohem Grade würdig waren und theilhaftig werden mussten, weil sie des Schutzgottes eigenstes Merkmal und Symbol auf dem Leibe trugen.

Es folgt nun noch das für den Dichter der Dâ nastuti kostbarste Geschenk, das er absichtlich als Glanzeffekt auf den Schluss seines Dankliedes aufhebt, das ist die jugendschöne, goldbehangene Sklavin. Da aber der Dichter aus aesthetischen Rücksichten auf das Geschenk an Rossen, Stieren, Ochsen und Kameelen nicht unmittelbar das Geschenk einer schönen Sklavin folgen lassen kann, so lässt er das Lob für das bei Balbûtha Taruksha empfangene Geschenk von hundert männlichen Sklaven vorausgehen.

Die 100 Sklaven (*çatâm dâsê*), wenn wir, was wohl unumgänglich ist, in *dâsê* einen zendischen Acc. plur. für *dâsân* erblicken dürfen, haben ihr Analogon in den *çatâm dâsân* der Vâlakhilya Dâ nastuti (Rigv. VIII, 56, 3), denen ebenfalls 100

Esel (*çatīm gardubhānam*) und 100 Lämmer (*çatīm ūrṇāvatinām*) vorausgehen. Und zwar ist diese Dānastuti dadurch merkwürdig, dass sie dem Kaṇvadichter Praskaṇva zugeschrieben wird. Die Kaṇva standen aber, wie Zimmer, Altind. Leben pag. 122 bewiesen hat, in naher geographischer Beziehung zu den Turvaça-Yadu. So ist es denn ganz entsprechend, wenn Rigv. X, 62, 10, der einzigen Stelle, ausser den zwei obigen, wo *dāsa* als Sklaven erwähnt werden, Yadu-Turva ebenfalls zwei Sklaven zum Geschenk machen. Es ist wohl damit die hochwichtige Thatsache erwiesen, dass die brahmanischen Sanskrit-Arier des Rigveda den systematischen Menschenraub zum Zwecke des Sklavenhandels nicht betrieben, sondern denselben vielmehr den Halb-Ariern, den arisirten Turaniern überliessen. Ist dies richtig, so kann seinerseits *Balbûtha Taruksha*, der Spender der hundert Sklaven an Vaça Açvya, nur ein Turvaça sein. Der Name *Balbûthá* wird von Böhtlingk-Roth, Ludwig, Zimmer und Grassmann als lat. *balbus*, *balbutiens* erklärt, stillschweigend also ein Verbalstamm **balbûth* oder **balb* angenommen, wofür allerdings das Pañcaviṅça-Bráhmaṇa (bei Böhtl.-Roth) *balbalákri*, balbalá-machen, stammeln, aufweist. Das Suffix *ûtha* bildet jedoch immer nur solche Nomina, die den Accent auf der Wurzelsylbe haben, vgl. die vedischen Substantive *várûtha*, n., Schutz, Schirm, von W. *vri*, schützen, *járûtha*, m. nach Grassmann „der abzehren machende“ von Wurzel *ji*, abzehren, Name eines von Agni besiegtens Dämons. Mir will die Deutung „Stammler“ nicht recht einleuchten. Ich möchte vielmehr diesen *Balbûthá*, dessen Schlussylbe *thá* möglicherweise ein präkritisch abgeschliffenes *stha* ist, wofür allerdings *ttha* zu erwarten wäre, mit *Bṛibu* (für ursprüngliches **Barbu*) in Zusammenhang bringen, der nach Rigveda VI, 45, 31 König der Paṇi ist (*ádhi Bṛibûḥ Paṇinām varshishṭhe mûrdhān asthāt* „an der höchsten Spitze der Paṇi stand Bṛibu) und der an derselben Stelle Str. 33 als überaus freigebig geschildert wird (*Bṛibûḥ sahasradātumam*) Nach Çaṅkhâyana's Çrautasûtra 16, 11, 11 (bei Böhtl.-Roth)

hat Bharadvāja bei Bribú, dem Zimmermann oder Bauherrn und bei Prastoka, dem (König der ?) Śriñjaya, eine Spende empfangen. Ueber die Pañi, als die Parner-Daher, s. oben pag. 134—141. Sie besorgten den indischen Transithandel, der sich den Oxus hinunter über das Kaspische Meer nach Armenien und dem Pontus bewegte, waren reiche Kaufherrn und konnten sich die glänzende Protection fahrender Minstrels wohl gestatten, ihre Mittel erlaubten es ihnen. Wenn sie aber, wie wir oben pag. 130 gesehen hatten, arisch übertünchte Turanier waren, so stimmt das wieder zu der Annahme, dass dieser *Bribu* ethnisch in Zusammenhang stehe mit *Balbâthá*. Diese Annahme erscheint um so gerechtfertigter, als dieser *Balbâthá* noch *Târuksha* heisst, den ich nicht anstehe, als Türken zu fassen. Der Sanskritname derselben ist sonst *Târushka*, nach Lassen, Ind. Alterthskde, Bd. I, pag. 728 entstanden aus **Turvaska*, also aus *Turvaça*. Im Romakasiddhânta in Aufrechts Katalog der Oxforders Sanskrithandschriften pag. 339^a heisst aber *Turkestan* nicht **Turushkasthâna*, sondern vielmehr *Turashkusthâna*. Vielleicht findet sich auch noch *Târuksha* als Türkename. Der Name begegnet erst wieder in der buddhistischen Literatur, wo ihn Weber, Ind. Stud., Bd. III, pag. 159 aus dem Anfang des *tevijja* (*traividya*)-sûtram (Dighanikâya I, 13) nachweist. Da wird erzählt: In Manasâkata an der Aciravati, im Lande der Kosala, lebten mehrere reiche und gelehrte Brahmanen, so *Târuksha* und *Nodeyya*. Weber macht darauf aufmerksam, dass *Târuksha* an den *Târukshya* des Aitareya Âraṇyaka erinnert, den er aber freilich im Katalog der Berliner Sanskrithandschriften, Bd. II, pag. 8 als *Târkshya* aufführt. Den *Nodeyya* fasst er als Nachkommen des *Nodhas* (Gautama) des Rigveda. Der Reichthum des *Târuksha* hatte sich also in der inzwischen in den Brahmanenstand beförderten Familie Jahrhunderte lang fort erhalten, wenn nicht die buddhistische Erzählung selbst aus vedischen Zeiten stammt. Ist aber *Târkshya* = *Târukshya* (ein *Târâkshya*, erklärt als *Tarukshasyâpatyam*

Aitareya-Araṇyaka bei Weber, Ind. Stud. Bd. I, pag. 391, Anm.), der nur im gaṇa Gargādi bei Pāṇ. IV, 1, 105 begegnet, so dürfen wir mit um so grösserer Wahrscheinlichkeit das Wort *Tāruksha* als Türke nehmen, als das Wort *Tārکشیا* als masc. schon im Rigveda das Sonnenross, dann aber auch rein appellativisch das Ross bedeutet, mithin, nach dem Zusammenhang des bereits Vorgebrachten, wohl nichts anderes ist als eine Parallele zu *Taurvaça*, das Ross, im Sinne von: der Türke, wie wir „der Araber, der Ungar“ im Sinne von Pferderacen sprechen.

Indem ich nachträglich den sich hier bietenden freien Raum benutze, um auf die nach der ersten Correctur dieses Bogens mir von Weber zugekommene Abh. „Episches im vedischen Ritual“ in Kürze einzugehen, bemerke ich bezüglich des von Weber pag. 29 u. 30 über *Bṛibu* und *Balbâthá* Beigebrachten Folgendes.

Bei *Balbâthá*, der möglicherweise eher *Bualbâthá* gelesen werden muss, womit er dann so wie so als Semit gekennzeichnet wäre und nach Babylon wiese, habe ich auch daran gedacht, ob der Name nicht im Sinne eines sanskritisch unmöglichen (das Sanskrit kennt die Lautverbindung *bl* nicht) **Bablûthá* für **Babilu-stha* „König von Babylon“ gedeutet werden sollte? Jedenfalls ist mit Weber *Balbâthá* als besondere Persönlichkeit von *Tāruksha* zu trennen. Den *Tāruksha* habe ich schon pag. XII der Einleitung zu „Iran und Turan“ (1889) als Türken aufgefasst. Ebendort hatte ich auch schon die Vermuthung ausgesprochen, dass vedische Rishis bis nach Babylon gekommen seien.

V. Der Zusammenhang des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus.

1. Ueber die Sage von der Verschmelzung des Zoroastrismus mit dem Brahmanismus durch Darius Hystaspes.

Ammianus Marcellinus berichtet Lib. XXIII, cap. 6, 32 (ed. Gardthausen, T. I, pag. 327), an einer Stelle, die schon A. Weber in den Ind. Skizzen², pag. 108 „sonderbar“ gefunden hat, dass Hystaspes, der Vater des Darius, die Geheimnisse des oberen Indiens durchforschte und darüber zu einer Waldwildniss kam, von deren feierlicher Stille sich der hehre Geist der Brahmanen ergriffen fühlte. Bei diesen habe er sich soweit er nur gekonnt habe, über die Bewegungen der Himmelskörper und die Opferwissenschaft unterrichten lassen, wovon er dann einiges in die Lehre der Magier habe einfließen lassen. Die ganze, merkwürdigerweise bisher noch wenig beachtete Stelle lautet: *In his tractibus (in Medien) Magorum agri sunt fertiles, super quorum secta studiisque, quoniam hic incidimus, pauca conveniet expediri. magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato machagistum esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimum cultum, cujus scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus uiddit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus Darei pater. 33. qui cum superioris Indiae secreta fidentius penetraret, ad nemorosum quandam venerat solitudinem, cujus tranquillis silentiis prae-*

celsa Brahmanorum ingenia potiuntur eorumque monitiones mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus quantum colligere potuit eruditus, ex his, quae didicit, aliqua sensibus magorum infudit, quae illi cum disciplinis praesentiendi futura per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt.

Die werthvolle Mittheilung des Ammianus Marcellinus ist zu reich ausgestattet mit Einzelangaben, als dass sie für eine Träumerei gehalten werden darf. So gut der Magier Mani um 250 nach Chr. in Babylon es wagen konnte, christliche, zarathustrische und buddhistische Religionselemente zu verschmelzen, so gut konnte schon ein persischer König der Urzeit es versucht haben, zarathustrische mit brahmanischen zu amalgamiren.

Was zunächst die Lehre der Mager betrifft, die Plato *machagistia* nenne, so erklärt sich dieses Wort aus einem aus höchstem Alterthum stammenden Sanskritwort **mahâ çishtî*, nach ursprünglicher Aussprache also *machâ chisti* „die grosse Belehrung.“ Denn *maha* ist sanskritisches *mahâ*, worin, wie zum Theil noch vedisch, *h* als *gh*, *ç*, und *ç* als ursprüngliches *ç* auszusprechen ist. Das Wort ist desshalb interessant, weil es die Lehre der Mager, doch eines medischen Stammes, mit einem Worte bezeichnet, das nicht den specifischen Charakter iranischer Sprache, nämlich Umwandlung des *h* in *ç* (vgl. zend *maza*, gross), zeigt, sondern das volle sanskrit-arische Wort *maha* mit Bewahrung der aspirirten Gutturalmedia

Von allerhöchster Wichtigkeit ist die Meldung, dass Hytaspes, der Vater des Darius, im „obern Indien (*superioris Indiae*)“, gewesen sei und dessen „unbekannte Gegenden erforscht“ habe (*secreta fidentius penetraret*), dass er alsdann in eine „Waldwildniss“ (*nemorosam quandam venerat solitudinem*), „von deren feierliche Stille die erhabenen Geister der Brahmanen ergriffen würden“ (*cujus tranquillis silentiis praecelsa Brahmanorum ingenia potiuntur*), dort habe er sich auf deren Mahnung in die Lehre von der Bewegung der Welt und der Gestirne

einweihen lassen und sich, soweit er es nur vermocht habe, die Kenntniss ihres Opferrituals verschafft (*eorumque monitu rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus quantum colligere potuit eruditus*), „alsdann habe er einiges von dem was er (bei den Brahmanen) gelernt, in die Lehre der Magier einfließen lassen (*ex his quae didicit, aliqua sensibus magorum infudit*). Die ferneren Mittheilungen Ammians über die Magier dürfen uns hier nicht weiter beschäftigen. Dagegen wird es sich in hohem Grade lohnen, obige Traditionen auf ihren historischen Werth hin zu prüfen.

Wenn hier mitgetheilt wird, Hystaspes, der Vater des Darius I, sei im „obern Indien“ gewesen, so ist vor Allem darauf hinzuweisen, dass historisch nichts davon bekannt ist. Darius hat niemals einen Feldzug ins Obere Indien, d. h. ins Pandschab, unternommen. Wohl aber wissen wir aus den Behistaner Keilinschriften des Darius, dass sein Vater Vistâçpa in Parthien war, um den Aufstand der Parther und Hyrkanier zu dämpfen, die sich dem Aufrührer Fravartis angeschlossen hatten. (Vgl. Duncker, Geschichte der Arier³, pag. 833). Nun wissen wir, (s. mein Iran und Turan pag. 142), dass der persische Geschichtschreiber Ahmed Razi das Land Mazanderan *Hindu sefid* „Weiss-Indien“ genannt hat. Es ist wahrscheinlich, dass das *superior India* der uns unbekanntenen Quelle des Ammian (Ktesias?) dieses *Hindu sefid* der Perser des Mittelalters gewesen ist. Dann wird die Angabe, Hystaspes sei von dort aus in eine „Waldwidniss“ (*nemorosa solitudo*) gekommen, sehr verständlich im Hinblick auf den noch bis zur Stunde andauernden Charakter Mazanderans als einer zu stillem Hinbrüten einladenden Waldlandschaft (s. mein Iran u. Turan pag. 176—167).

Ob zu des historischen Vistâçpa, des Vaters des Darius, Zeiten, noch brahmanische Sanskrit-Arier in ihren alten Wohnsitzen in Mazanderan sitzen geblieben waren, ist zwar nicht absolut unmöglich, aber wenig wahrscheinlich. Ausserordentlich wahrscheinlich ist dagegen, dass uralte Ueberlieferungen,

die sich an den Familiennamen der Vistâçpa anhefteten, auf den historischen Vistâçpa, den Vater des Darius, übertragen wurden. Die angeblich von Hystaspes, dem Vater des Darius, vorgenommene Verquickung der brahmanischen Lehren und reinen Opfergebräuche mit denen der Magier, d. h. des Zoroastrismus, beweist nur, für wie nahe verwandt das persische Alterthum den Brahmanismus und Zoroastrismus gehalten hat.

Die *rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus* möchte ich einfach auf das vedische *ṛitâm*, den gesetzmässigen Lauf der physischen und moralischen Weltordnung, beziehen, der im Opfer das Bindeglied zwischen Himmel und Erde neben sich hat: „Es (das *ṛitâm*) durchdringt die ganze Welt; der Lauf der Flüsse, die Bewegung der Gestirne, der Wechsel der Jahreszeiten sind seine Manifestationen.“ Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda, pag. 17. Das in augenfällige Erscheinung tretende *ṛitâm* ist das Opfer, deshalb heisst der Opferplatz *ṛitâsyu sâdas yôni nâbhi*, „das Centrum der Weltordnung.“ S. darüber oben Einleitung pag. XII—XIV.

2. Die Amṛitâsah turâsah des Rigveda und die Amesha çpenta des Avesta.

In seiner Eranischen Alterthskde Bd. I, pag. 435 ff. und Bd. II, pag. 27 ff. hatte Spiegel die Amesha çpenta der Zoroastrier mit den Âditya der sanskrit-arischen Inder zusammengestellt und dabei insbesondere auf die Siebenzahl aufmerksam gemacht, in welcher beide Göttergruppen bei ihren Anhängern auftreten. Später jedoch, in „Die Arische Periode“ pag. 198 hat er diese Zusammenstellung wieder vollständig zurückgenommen, da ihm inzwischen Zweifel an der Identität mehrerer von ihm früher mit einander verglichener Götter der Zoroastrier und Brahmanen aufgestiegen sind. Ich habe nicht die Absicht, Spiegel in der Bezweiflung der mythologischen Identität des

Vṛitahan und des Verethraghna zu folgen oder daran Anstoss zu nehmen, dass die Áditya auch in der Achtzahl vorkommen. Dagegen mache ich aufmerksam auf eine Stelle eines der ältesten Maṇḍala des Rigveda, wo die *amṛítâsaḥ turâsaḥ* dem Begriff nach mit den *Amesha-çpenta* zusammenzustimmen scheinen. Die Stelle Rigv. V, 42, 5 lautet:

devó Bhágaḥ Savitá rájyo Aṅça
Indro Vṛitrásya saṃjito dhánânâm |
Ṛibhukshá Vája utá vâ Púramḍhir
ávantu no Amṛítâsaḥ turâsaḥ ||

„Der Gott Bhaga, Savitar (der Spender des Reichthums), Aṅça, Indra (der Besieger des Vṛitra), — die Eroberer von Reichthümern, — ferner Ṛibhukshá Vája und Puramḍhi, sie mögen uns helfen, die unsterblichen Tüchtigen.“

Von den genannten Göttern kommen *Bhaga* und *Aṅça* im spätern System der sieben Aditya vor — Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Daksha, Aṅça — die andern dagegen passen weder in das System der Aditya, noch der Amesha çpenta. Dagegen scheint es mir auffällig, dass in dieser Stelle, je nachdem man Ṛibhukshá Vája als Einheit oder als zwei Götter fasst, entweder sechs oder sieben *Amṛítâsaḥ turâsaḥ* angerufen werden. Ich möchte *Ṛibhukshá Vája* als Einen Gott fassen, als welcher er in der überwiegenden Anzahl der Stellen, wo er erwähnt wird, auftritt, nämlich Rigv. VI, 50, 12; VII, 37, 1; VII, 48, 1 und 3; X, 64, 10; X, 93, 6. Nehmen wir aber diesen *Ṛibhukshá Vája* als Einheit, so erhalten wir solcher *Amṛítâsaḥ turâsaḥ* gerade sechs und diese stehe ich nicht an, mit den sechs Amshaspands des Naím çtâisni des Khorda-Avesta (Spiegels Avesta-Uebers., Bd. III, pag. 20) zu vergleichen. Wer diese sechs Amshaspand seien, wird leider in der Avestastelle nicht angegeben.

Ich möchte nun aber in den *Amṛítâsaḥ turâsaḥ* eine direkte vedische Widerspiegelung der *Amesha çpenta* der Zoroastrier

erblicken, wobei es frei steht, anzunehmen, dass die obige Rigvedastelle vielleicht älter ist, als die Ausbildung des, nach Spiegel nicht sehr alten Systems der Amshaspands. Ueber *amṛita* = *amesha* natürlich kein Wort. Was *tura* betrifft, so stimmt sein Begriff: tüchtig, kräftig (öfters Beiname der *Āditya*), vollkommen zu dem ursprünglichen Begriff von *çpenta*. Denn dieses Adjektiv, ursprünglich Partic. Perf. Pass., bedeutete ursprünglich auch nichts anderes als vermehrt, gefördert, gekräftigt, kräftig, von W. *çpan*, fördern, wachsen (Justi Zendwb., pag. 302). Analog dieser Begriffsentwicklung ist die von zend. *çûra*, stark, hehr, heilig, vgl. den Namen der Wasser- und Fruchtbarkeitsgöttin *Arvi Çûra Anâhita* im Avesta, ferner ist analog die von griechisch *ἰερός*, das man mit skt. *ishira*, kräftig, zusammenstellt und ähnlich ist auch im Germanischen das Verhältniss von heil und heilig. So könnte auch *turá* in der Verbindung *amṛitâsaḥ turâsaḥ* eine Gleichung bilden mit dem zendischen *amesha çpenta*, die unsterblichen Heiligen oder die heiligen Unsterblichen, es könnte ein vedisches Aequivalent sein für die Amshaspand des Avesta.

3. Ein zarathustrisches Lied an Akômanô im Atharvaveda.

VI, 45.

Parópehi Manaspâpa kîm açastâni çañsasi |
párehi ná tvâ kâmaye vṛikshân vâñâni sám cara
gṛihêshu góshu me mánah || 1 ||
avaçásâ niḥçásâ yát parâçásâ
uparima jágrato yát svapántah |
agnîr víçvâny ápa dúshkṛítâny
ájushâtâny âré asmád dadhâtu || 2 ||
yád indra brahmaņaspaté 'pi mṛishá cárâmasi
prâcetâ na ânḡirasó duritât pâtv ânhasah || 3 ||

Pack dich hinweg, du Böser Geist, was lehrst du uns
 Ruchlosigkeit?

Pack dich! nicht lieb' ich dich, spazier du in den
Wald hinaus, mein Herz

Ist bei den Küh'n im Haus daheim || 1 ||

Was wir im Wachen und im Traum gesündigt

In Schmähung, Zwietrachtstiftung und Verleumdung
Möge doch Agni alle unsre Frevel

Und Missethaten fern weg von uns nehmen! || 2 ||

O Indra, Brahmanaspati, wenn wir uns strauchelnd je
vergehn,

Möge der weise Angiras uns schützen vor Verstündi-
gung! || 3 ||

Nicht mehr und nicht weniger als ein Lied an Akōmanō, an den Bösen Geist des Avesta! Zunächst ist die Form des Wortes *Manaspāpa* merkwürdig. Zweifellos aus *manas* + *pāpa* zusammengesetzt, wird das Wort trotzdem auch vom Atharva-veda-Prātiçākhyā II, 79 nicht als Compositum betrachtet, denn es müsste dann *manahpāpa* lauten. Das Wort stammt also aus einer Zeit, wo das spezifische Wohllautsgesetz des Sanskrit, wornach das Schluss-s eines vorhergehenden Wortes sich vor dem Anfangs-*ṛ* des unmittelbar folgenden Wortes in den Visarga, *ḥ*, verwandelt, noch keine Geltung hatte. Das Wort wäre eigentlich ein Neutrum *manah pāpam*, böser Geist, es wird hier aber offenbar als masculinum *manaspāpaḥ* gefasst, also als Personennamen, nicht als Appellativum, behandelt. Ein *Manaspāpaḥ* kehrt aber sonst in der ganzen Sanskritliteratur nicht wieder und dass er hier durchaus als Person gedacht wird, geht zur Genüge aus den zwei ersten Versen hervor, insbesondere aus der Aufforderung, er möge sich doch in den Wald scheren. Das Lied ist von einem brahmanisirten Zarathustrier gedichtet und dass es solche schon im höchsten Alterthum gegeben haben wird, lehrt die Analogie des leichten Eintritts der Magapriester in die brahmanische Gemeinschaft, wie er für die spätere Zeit durch Webers Edition, Uebersetzung und Erklärung der Magavyakti bekannt geworden ist.

Spiegel fasst das Wesen des Akômano in seiner Eranischen Alterthskde, Bd. II, pag. 128 also zusammen: „Sein Streben ist, in den Menschen die Liebe zu den guten Werken erkalten zu lassen, wenn Menschen in Streit gerathen, so sucht er ihre Aussöhnung zu hindern, er strebt vielmehr ihren Hass zu vergrössern, so dass womöglich Mord und Todschatz die Folge des Unfriedens werden. Wenn die Menschen die Vorschriften des Verstandes ausser Augen setzen und thun, was sie nicht thun sollten, so ist dies ein Werk des Akômanô.“ Vgl. die Avestastelle Yaçna XXXII, 5 (bei Spiegel Bd. II, pag. 126): „Wenn euch, die Daevas, durch schlechte Gesinnung, Akamainyu schlechte Thaten und Worte lehrt.“ In unserm Spruch entspricht der schlechten Lehre des Akômanô die Anrede an den *Manaspâpa*: *kîm âçastâni çaisasi?* Der Inhalt der schlechten Lehre, der *âçastâni*, offenbart sich dann in Strophe 2 durch die Dreiheit *avaçás*, *nîhçás* und *parâçás*, Verkleinerung, Zwietrachtstiftung und Verleumdung, denn dies etwa wird der Sinn der mit den Präpositionen *ava*, herunter, *nîh*, entzwei-, *parâ* über [hier: die Wahrheit] hinaus, verbundenen Wurzel *çais*, lehren, sein. Da diese Verbindungen bis jetzt nicht anderwärts nachgewiesen worden sind, hält es schwer, den richtigen Sinn dieser Verbalsubstantive zutreffend zu fassen. Die *dushkrîtâni ajushtâni* repräsentiren die schlechten Thaten. Wir finden also in diesem Spruche die liturgische Trias des Zarathustra wieder: *Gedanken, Worte und Werke*, über welche vgl. mein Iran und Turan pag. 191—195 Str. 1: *Manaspâpa*, Str. 2: *avaçásâ, nîhçásâ, parâçásâ*, Str. 3: *dûshkrîtâni âjushtâni*, ganz entsprechend der Dreiheit der Formel in oben citirter Yaçnastelle.

In dem Verhältniss des *Manaspâpa* des ersten Pâda der ersten Strophe zu dem *manus* des Beters im zweiten Pâda dieser Strophe drückt sich der Gegensatz aus des zu friedlicher Culturarbeit geneigten sesshaften Viehzüchters, dem im festen Wohnsitze bei seinen Kühen wohl ist, gegenüber dem eigentlich in die Wildniss hinausgehörenden treulosen Nomaden. Dieser

Gegensatz wiederholt sich dann nochmals im Verhältniss des *Manaspâpâh* zu dem *prâcetâ Ângirasa*, d. i. zu Agni, dem Beschützer von Haus und Heim, dem *grihâspati*. Wie *Akômanô*, die schlechte Gesinnung, der Widersacher des *Vohûmanô*, der guten Gesinnung ist, so soll in unserm Spruch der *prâcetâ Ângirasá*, der weise Agni, das Ideal der frommen Gesinnung bei den Brahmanen, die unter dem Einflusse des *Manaspapâh* vom Beter begangenen oder etwa noch zu begehenden Sünden wieder gut machen.

Schliesslich ist noch zu bemerken, dass die Aufforderung an den *Manaspâpâh*, er möge sich in den Wald scheren, ganz zarathustrisch erscheint. Wenn der ausgelernte lebensmüde Brahmane in den Wald zog, um sich im Genusse schöner Natur in Andacht zu versenken, so konnte der Wald nichts an sich haben, was ihn in seinen Augen zum Bestimmungsort schlechter Gesinnung machte, da er dem Sanskrit-Arier ohnedies als Stätte der Wonne (*vana*) erschien. Ganz anders beim Zarathustrier. Für diesen ist der Wald die Stätte der Finsterniss. Deshalb gehört die schlechte Gesinnung als personificirter Ausdruck der Finsterniss in den Wald. Die Seele dessen, der einen Hund tödtet, schweift *yatha vehrkô vayôtuîtê dramnê barezistê razuirê* „als Wolf in dem Grauen erregenden tiefen Walde.“ Vendidad XIII, 24. Die Alliteration *vrikshân vanân* entspricht der entgegengesetzten *griheshu goshu* und ist *ἔν δὲ δβοῖν*. Der zarathustrische Brahmane hatte wohl das Zendwort *varesha* = skt. *vriksha* in unmittelbarer Vorstellung, der sich das folgende *vanân* aus seinem secundären sanskritischen Sprachbewusstsein tautologisch ergänzend anschloss.

Die Frage: wie konnten zarathustrisch concipirte Zaubersprüche in den Atharvaveda kommen, entscheidet sich durch die höchst werthvolle, bis jetzt nicht erklärte, Mittheilung der Magavyakti (ed. Weber, pag. 455), die 18 von König Çamba aus dem *Çâkadrvîpu* (!) nach Çâmbapura an der Candrabhâgâ im Pandschab herbeigehten Familien der *Maga* hätten die

vier Vedas gehabt unter den Namen *Vada*, *Viçvavada*, *Vidut*, *Angirasa*. Die ersten drei deutet Weber zweifellos richtig als *Yaçna*, *Vispered* und *Vendidad*. Ueber den vierten schweigt er. Wenn nun aber (s. Weber, Ind. Literaturgesch.², pag. 165, Anm. 3) die Gesetzbücher des Yājñavalkya und Manu den Atharvaveda nennen: *Atharvāṅgirasah*, so wird wohl für den vierten Veda der *Maga*, den *Angirasa*, kein anderer Schluss übrig bleiben, als dass derselbe eben geradezu der Atharvaveda oder etwas diesem direkt Entsprechendes, Theile des Atharvaveda Enthaltendes, gewesen sein muss. In diesen Angirasa-Veda der *Maga* würde unserer Spruch gehören.

Ich mache hier übrigens noch aufmerksam auf den Namen der vierten Klasse der Çākadvīpiya-Brahmanen, nämlich *Mandaga* (s. Weber in der *Magavyakti* pag. 455). Das Çākadvīpam liegt nach letzterer (s. dort pag. 454) jenseits des Lavanoda (des Salzmeeres, offenbar, vom indischen Standpunkt aus, des Arabischen Meeres) und ist vom Kshiroda, dem Milchmeer, umgeben. Das Milchmeer ist aber, wie wir wiederholt gesehen haben (vgl. übrigens mein *Iran und Turan* pag. 7—8), das Südufer des Kaspischen Meeres. Nun kennt aber Ptolemaeus VI, 2, 11 im nördlichen Medien eine Stadt *Μανδάγαγα* und VI, 2, 2 eine Stadt *Μανδάγασις* im nördlichen Küstenstrich von Medien. Ist *Μανδάγασις* = skt. **Mandagarshi* = **Mandaga-rishi*?

4. Das Thiermärchen von dem Wettstreit zwischen Adler und Ross bezüglich ihrer Sehkraft, im Çatapatha-Brāhmaṇa und im Avesta.

Schon in meinem „Iran und Turan“ pag. 157—163 habe ich auf eine Reihe von Berührungspunkten aufmerksam gemacht, die das Çatapatha-Brāhmaṇa, jene Encyclopädie altbrahmanischen Traditionswissens von etwa rund 800 vor Chr., mit dem Avesta, d. h. mit dem im Avesta überlieferten Traditionalwissen der

zarathustrischen Iranier, gemein hat, so zwar, dass, da eine Einwirkung des Çatapatha-Brâhmaṇa auf den Avesta historisch-geographisch wie auch religionsgeschichtlich undenkbar ist, umgekehrt an eine Einwirkung iranischer und zwar vielleicht schon zarathustrischer Traditionselemente auf das Çatapatha-Brahmaṇa angenommen werden muss. Zu diesen von mir bereits nachgewiesenen gemeinsamen Elementen tritt nun noch ein Thiermärchen, das auf indischem Boden, im Mahâbhârata wie schon im Çatapatha-Brâhmaṇa, zwar noch als Märchen, resp. als Legende, erzählt wird, im Avesta aber bereits der Rhetorik verfallen erscheint, sodass es hier nur noch als Bild verwendet wird. Die weitersehreitende Forschung wird zweifellos noch mehr und weiterreichende Beziehungen zu diesem ehemaligen Thiermärchen entdecken. Quod hamus damus.

Das Çatapatha-Brâhmaṇa III, 6, 2, 2 erzählt Folgendes, welches, da es Delbrück in seiner Abhandlung „Die altindische Wortfolge aus dem Çatapathabrâhmaṇa (Syntaktische Forschungen von B. Delbrück und E. Windisch, Heft III, Halle 1878) pag. 18 in Transcription und Uebersetzung gegeben hat, ich hier nach Delbrücks Wortlaut hinsetze:

„Im Himmel war der Soma, die Götter dagegen hier auf der Erde. Die Götter wünschten: „möchte doch der Soma zu uns kommen, wir möchten dann mit ihm das Opfer vollziehen.“ Sie schufen die zwei Zauberwesen Suparṇi und Kadrû. Denen erregten sie Zwiespalt. Die beiden stritten mit einander und sprachen: „welche von uns weiter in die Ferne sieht, die soll die Herrin sein.“ Gut. Darauf sprach dann Kadrû: „schau in die Ferne!“ Suparṇi nun sprach: „am jenseitigen Ufer dieses Meeres steht ein weisses Pferd am Pflöck, das sehe ich, siehst du das auch?“ „Allerdings.“ Da sagte aber Kadrû: sein Schweif hängt herab — jetzt bewegt ihn der Wind — den sehe ich.“ Da sprach Suparṇi: „komm, wir wollen hinfliegen, um zu erfahren, welche von uns die Herrin ist.“ Da sprach Kadrû: „fliege du hin, du wirst uns verkünden, welche von uns beiden

die Herrin ist.“ Suparñi flog hin, und es war so, wie Kadrû gesagt hatte. Als sie nun wieder zusammenkamen, begrüßte Suparñi sie mit den Worten: „du bist Herrin geworden“. „Ich?“ „Ja, du.“ Kadrû sprach: „dich habe ich jetzt zur Sklavin bekommen. Wohlan! der Soma ist im Himmel, den bring' den Göttern herbei, und damit kaufe ich dich von den Göttern los.“

Es folgt nun eine andere Legende, wie Suparñi (das Versmass) Gâyatrî schuf, die nunmehr an ihrer Stelle den Soma herbeiholte. Da diese Legende mit der von uns im Zusammenhang mit der alten Thiersage betrachteten weiter nichts zu schaffen hat, so gehen wir über dieselbe hinweg und fassen nur die Spuren ins Auge, die uns der Avesta von derselben hinterlassen hat.

Der sechszehnte Yasht nämlich, der Din-Yasht 10, 11, 12 13 und nahezu wörtlich übereinstimmend der vierzehnte Yasht, 31, 32, 33 erzählen Folgendes, was ich nach dem Din-Yasht in Spiegels Uebersetzung des Avesta (Bd. III, pag. 160) gebe:

„Zarathustra opferte der richtigsten Weisheit:

„Damit ihm geben möge die richtigste Weisheit, die von Mazda geschaffene, reine: Kraft für die Füße, Gehör für die Ohren, Stärke für die Arme, Gesundheit für den ganzen Körper und die Sehkraft, wie sie besitzt das männliche Pferd, welches in einer dunkeln Nacht, einer regnerischen, schneeigen, eisigen, hagelnden neunfach (entfernt) vom Reiche ein auf der Erde liegendes Pferdehaar sieht, ob es ein Kopfhaar oder Schwanzhaar ist“.

Dann fährt der Yasht nach einer Wiederholung des oben (abgekürzt) vorausgeschickten Einleitungssatzes unmittelbar wieder fort:

„Dass ihm geben möge die richtigste Weisheit, die von Mazda geschaffene, reine: Stärke der Arme, Gesundheit des ganzen Körpers, Gedeihen des ganzen Körpers und die Sehkraft, wie sie hat der goldfarbige Geier (*kahrkâçô*

zarenumanis), welcher neunfach von der Gegend entfernt, etwas Graunvolles wie von der Grösse einer Faust erblickt, soviel wie den Glanz einer glänzenden Nadel, soviel wie eine Nadelspitze“.

Dass hier in der Beschreibung des Pferdes, wie des goldfarbigen Geiers nicht eine gewöhnliche allgemeine Beschreibung vorliegt, hat schon Spiegel eingesehen. In Anm. 1 nämlich zu der entsprechenden Stelle in der Schilderung des Pferdes im Bahrâm-Yasht bemerkt er (Avesta-Uebersetzung Bd. III, pag. 146): „Ich glaube kaum, dass hier von einem gewöhnlichen Pferde die Rede ist. Höchst wahrscheinlich ist es ein fabelhaftes Thier, von dem wir nichts Näheres wissen.“ Aus den Brâhmanas erfahren wir leider auch nichts Näheres. Gemäss der Sucht derselben, die alten Traditionen allegorisch auszulegen, erblicken sie in *Suparnî* die *Vâc*, das Wort als *λόγος*, in der *Kadrû* die Erde. Sie heissen *mâyê*, weil sie, nach *Sâyana*, zur Bethörung der weiberlustigen *Gandharva* (*yoshîtkâmâ gandharvâh*) geschaffen wurden (*paravyâmohuna çaktîr mâyâ*). S. darüber insbesondere Weber, Indische Studien Bd. I, pag. 224, Anm. 2. Allein wenn wir in Betracht ziehen, dass *mâyê* ein durch die Tradition sanctionirtes episches Epitheton ornans ist, so kommen wir auch vom Standpunkte dieses *mâyâ* aus nur wieder zu dem Schlusse, zu dem Spiegel in der oben angeführten Anmerkung gelangt ist, dass es sich hier um Reste einer sonst verschollenen Thiersage handelt.

Vor allem fällt es auf, dass die indische Tradition die beiden Thiere — denn soviel ist sicher, dass auch *Kadrû* nur ein Thier sein kann — als Feminina auftreten lässt, während die zarathustrische Sage dieselben masculin behandelt. Ich möchte die iranische Fassung für die ältere, die indische für die jüngere, vielleicht schon im Hinblick auf die allegorische Ausdeutung auf *Vâc* und *bhûmi* umgemodelte halten. Denn die älteste indische Tradition, die des Rigveda, kennt keine *Suparnî*, sondern nur einen *Suparna*, den *divya suparna*, den schöngefiederten Him-

melsvogel und zwar im Sinne eines Adlers oder Geiers, der vielfache Beziehungen hat, nämlich bald zur Sonne, bald zum Mond, bald zu Agni, bald zu den Somapresssteinen, bald zu Soma selbst.

Nicht so durchsichtig wie der Geier, *Suparna*, resp. *Suparnî*, ist *Kadrû*. Das adj. *kadru*, zend. *kadrva*, bedeutet schwarzgelb, braun. Wer ist die Braune? Ich möchte mit Rücksicht auf die beiden Thiere in den Yashts, in *Kadrû* eine Stute erkennen. Denn (s. schon mein Iran und Turan pag. 95) der Bundeshesh 22, 4 kennt einen Berg *Kadrôdâçpa*. im Huzvâresh *Konderâçp* „schwarzbraune Pferde habend.“ Der Berg liegt nach dem Bundeshesh bei Tûs an den Quellen des Tedschend. Ich habe a. a. O. in „Iran u. Turan“ den im Rigveda X, 94 erwähnten *Arbuda Kâdraveya* verglichen. Ergiebt sich diese Deutung der *Kadrû* als einer „schwarzgelben Stute“ als richtig, so klärt sich dann vielleicht auch die Angabe der indischen Tradition auf, *Kadrû* sei die Gemahlin des *Kaçyapa*, die Tochter des *Daksha* gewesen. Der heilige *Kaçyapa* steht sonst niemals in Verbindung mit Pferden, sondern vielmehr mit Vögeln. Wie nun, wenn der Zendname des goldfarbigen Geiers in den Yashts, wenn der *kahrkâça zarenumainî* in Folge des Anklangs von **kâça* an **Kaçya* volksetymologisch auf den *Kaçyapa* bezogen worden wäre? Einer ähnlichen Deutung scheint mir auch die Angabe der indischen Tradition zugänglich, wonach *Kadrû* die Tochter des *Daksha* gewesen sei. Sollte das nicht einfach eine brahmanische Zurechtlegung der Beschreibung der *Kadrû* sein: Kraft für die Füße, Stärke für die Arme, Gesundheit für den ganzen Körper, Gedeihen für den ganzen Körper? Denn im Rigveda bedeutet das adj. *daksha* (vgl. Grassmanns Wörterbuch zum Rigveda pag. 570): tüchtig, kunstreich, kräftig, stark, weise; als Subst. m.: Tüchtigkeit, Kraft, Verstand, Wohlwollen, als Eigenname bezeichnet es einen des Aditya-Götter.

Sollte sich diese Auffassung bewähren, so müsste auf eine
Brunnhöfer, Vom Aral bis zur Gangâ. 12

direkte Einwirkung der Yashts auf die brahmanische Tradition im Çatapatha-Brâhmaṇa geschlossen werden, andererseits wären wir auch historisch-geographisch über die Urheimat der *Kadrú*, als schwarzgelber Stute, orientirt. Die Beziehung endlich auf den Kaçyapa, den ich in „Iran u. Turan“ pag. 61 als einen ältern Berggott, als die Personification des *Κάσιον ὄρος*, des Demâvend, nachgewiesen habe, würde wiederum zu der Lage des an schwarzgelben (*kadru*) Pferden reichen Berges Kondarâçp bei Tûs im alten Parthien vortrefflich stimmen.

VI. Rhetorische Formeln des Rigveda.

1. Formeln des Hasses im Veda.

In Kakshivant Dairghatamasa's wunderbar herrlichen Hymnus auf die Morgenröthe (Rigveda I, 124, preist der Dichter die schrankenlose Güte der Ushas, indem er von ihr Strophe 6 singt:

*evéd eshá purutámâ dricé kám
nájámim ná pári vṛiṅaktí jámim ||*

„So bietet sie sich reichlich zum Beschauen
Dem Fremden gönnt sie Gleiches wie dem Eignen“ (Roth).

Und so auch lobt ein Dichter des Atharvaveda (XIII, 4, 41; 42) den Maghavan, den Indra

*sá stanayati sá ví dyotate sá u áçmānam asyati || 41 ||
pāpāya vā bhadrāya cā pūrushāyāsūrāya vā || 42 ||*

Er ist's, der donnert, er der blitzt, er schleudert seinen
Wetterstrahl

Dem Bösen wie dem Guten, so dem Menschen wie dem
Unhold an.

So kennt die indische Urzeit schon zwei Jahrtausende vor Christus den erhabenen Standpunkt, von dem aus Christus, nach Matthäus V, 45, von Gott gesprochen hat: Er lässt seine Sonne scheinen über Böse und Gute. S. schon Geldner u. Kaegi, S. L. d. R., pag. 37.

Die weitaus überwiegende Stimmung freilich, die den Inder des Veda in Bezug auf den Fremden und, was für die Urzeit damit eins und dasselbe ist, in Bezug auf den Feind selbst er-

füllte, ist glühender Hass, der am Gegner kein Stäubchen unangetastet wissen will. Dieser urheidnische Hass gegen den Feind hat dem Sanskrit-Arier des Veda als etwas so Selbstverständliches gegolten, dass er sich sogar in conventionelle Formeln eingesponnen hat. Diese Formeln kehren insbesondere im Atharvaveda und in der Taittirīya-Saṃhitā so häufig wieder, dass man wohl sagen kann, dieselben machen einen Theil der vedischen Rhetorik aus. Und da eine solche noch zu den frommen Wünschen gehört, so mag die Zusammenfassung der Formeln des Hasses einen kleinen Beitrag zu einer solchen wohl auch noch kommenden Rhetorik des Veda bilden.

Wohl die mildeste Formel, in welcher der Hass des vedischen Inders sich äussert, ist der Wunsch, der sich im Pintschgauerlied an den heiligen Florian mit der Bitte richtet: „Verschone unsre Häuser, zünd' andre Leute an.“ So lautet ein Wunsch in Ath. Veda VI, 93, 2: *anyātrāsmad aghāviṣhā nayanta* „sie (der Höllengott Yama, der Tod (*mrityu*), der schlimmen Tod bringende Verderber, der braune Çarva (Rudra), der schwarzlockige Schütze) sie mögen die, verderbliches Gift führenden (Schlangen) anderswohin geleiten als zu uns.“ So auch wird der Gott Çarva-Rudra Ath.-Veda XI, 2, 19 angefleht: *anyātrāsmad divyāṃ śākḥāṃ vī dhunu* „schüttle den himmlischen Zweig (den Blitz) anderswo als bei uns.“ Und unmittelbar darauf Strophe 26: *anyātrāsmad vidyutam patayaitām* „lass diesen Blitz anderswo als bei uns niederfallen!“ Und von der Liebesgöttin Anumati wird Ath.-V. VI, 11, 3 gewünscht: *straiśhūyam anyatra dadhat pumāṅsam u dadhad iha* „möge sie anderswo ein Mädchen schenken, hier gewähre sie doch einen Knaben.“

Schärfer schon wird die Tonart in folgenden Verachtungformeln. Ath.-V. X, 5, 15 = XVI, 1, 5 lautet sie: *tēna tām abhyatisṛijāmo yò 'smān dréshṭi yāṃ vayāṃ dvismāh* „mit ihm (dem Agni) wollen wir (verachtungsvoll) an dem vorübergehen, der uns hasst und den wir hassen.“ Geradeso in Taittirīya Saṃhitā III, 5, 3: *yò 'smān dréshṭi yāṃ ca vayāṃ drishmó vśhnoh kramēṇá 'ty enān kramāmi* „wer uns hasst und den wir hassen,

über den wollen wir mit dem (raschen) Schritte (des Sonnengottes), Vishnu's hinwegschreiten.“

Der Widersacher muss runter, sei es in die Hölle, unter die Füße oder ins Gefängniß. Taitt. Samh. I, 6, 12: *adhaspadām tām im kṛidhi yó asmán abhidásati* „tritt den unter die Füße, der uns nachstellt.“ Taitt. Samh. I, 1, 9: *yó 'smán dvéshṭi yám ca vayám dvishmás, tām áto má muuy* „den der uns hasst und den wir hassen, den lass von hier nicht mehr los!“ Taitt. Samh. III, 1, 4: *arátiyántam ádharam kṛinomi yám dvishmás tasmín prati nuñcámi páçum* „den Widersacher bringe ich unter mich, ihn den wir hassen, dessen Fessel ziehe fest an!“ Die Widersacher mögen zur Hölle fahren! Taitt. Samh. I, 3, 9: *idám ahám ráksho 'dhumám támó nayámi, yó 'smán dvéshṭi yám ca vayám dvishmá, idám enam adhamám tímno nayámi* „dieses Rakhaspack bringe ich ins tiefste Dunkel, den der mich hasst und den wir hassen, hier in dieses tiefste Dunkel hinunter will ich ihn schaffen.“

Noth und Elend sollen den Feind aufreiben! Taitt. Samh. I, 3, 11: *çúy asi, tām abhí çoca yó 'smán dvéshṭi yám ca vayám dvishmás* „du bist die Sorge, quäle den mit Noth und Sorgen, der uns hasst und den wir hassen.“ Taitt. Samh. V, 4, 4, 2: *yám evá dvéshṭi, tam asya kshudhá ca çucá cá 'rpayati* „wen er hasst, den peinigt er mit Hunger und Sorge.“

Auch die Zauberei dient zur Bedrohung. Ath.-V. II, 11, 3: *práti tám abhí cara yo 'smán dvéshṭi yám vayám dvishmás* „mit Gegenzauber tritt dem entgegen, der uns hasst und den wir hassen!“ Ath. V. XVI, 6, 4: *yám dvishmó yáç ca no dvéshṭi tasmá enam gamayámaḥ* „den wir hassen und der uns hasst, den lasst uns zauberisch verwandeln.“ Ath. VII, 13, 1: *yáthá sūryo nákshatrāṇām udyans téjánsy ádade, evá strīṇām ca puñsám ca dvéshatām varca á dade* „Wie die Sonne bei ihrem Aufgang den Sternen (eig. den Mondhäusern) den Glanz nimmt (so dass sie verschwinden), so will auch ich die Lebenskraft der mich hassenden Weiber und Männer auslöschen.“

Noch kräftiger als Zauber wirkt Gift. Taitt. Samh. I, 4, 45: *sumitrá na ápa óshadhayaḥ santu, durmitrás tásmai bhūyásur yó 'smán dvéshṭi yám ca vayám dvishmás* „freundgesinnt sollen uns die Kräuter sein, feindgesinnt sollen sie sein dem der uns hasst und den wir hassen.“

Lieber aber den Feind gleich ersticken lassen! Ath.-V. VII, 31, 1: *yó no dvéshṭi ádharah sam padishṭa yám u dvishmas tám u pránó jahátu* „der uns hasst, möge zur Hölle fahren, den wir hassen, dem möge der Lebensathem ausgehen!“ Ath. VII, 81, 5: *yó 'smán dvéshṭi yám vayám dvishmas tásyat trám prāṇéna pyáyasra* „der uns hasst und den wir hassen, den lass ersticken!“

Unter die Zähne des Verderbens mit dem Feinde! Taitt.-Samh. IV, 5, 11, 2: *te yám dvishmó yáç ca no dvéshṭi tám vo jámbhe dadhāmi* „der den wir hassen und der uns hasst, den lege ich auf euren Zahn, Unholde.“ Geradeso T. S. IV, 4, 3, 3. IV, 5, 10, 1; 2.

Hals abschneiden! Taitt. Samh. I, 3, 1: *yó 'smán dvéshṭi yám ca vayám dvishmá, idám asya grívá ápi kṛintāmi* „er (der Rákshasa), der uns hasst und den wir hassen, dessen Kopf will ich abschneiden.“ So auch T. S. VI, 1, 8, 4. VI, 2, 10, 1. Den Hals will ich ihm brechen! Taitt. Samh. I, 6, 5: *nrbhaktah sá yám dvishmás* „zerschmettert werde er, den wir hassen!“ So auch T. S. IV, 2, 1. Und Ath.-V. III, 6, 1; 3; 5 wird die *Ficus religiosa*, Aṣvattha, angerufen: *sí hantu çátrán námakān yán ahám dvéshmi yé ca nám* „möge er meine Feinde todtschlagen, die, die ich hasse und die, die mich hassen.“

Besser ist noch, gleich ins Feuer mit den Widersachern! Ath. V. II, 19, 1: *agne yát té tūpas téna tám prati tapa yó 'smán dvéshṭi yám vayám dvishmah* „Agni, die Glut, die in dir ist, mit der verbrenne den, der uns hasst und den wir hassen.“ Taitt. Sa. h. IV, 1, 10: *yé stená yé ca táskarás táns te agné 'pi dadhāmy ásyé* „die Diebe und die Räuber, die überliefe ich deinem Rachen (Feuergott).“ Taitt. Samh. IV, 1, 10: *yó asmábhyam arátijád yáç ca no dvéshate jánaḥ nūdād yó asmán*

dīpsāc ca sārvaṃ tām māsmaśá kuru „wer uns hinterlistig nachstellt, wer uns hasst, wer uns mit Neid verfolgt oder uns schädigen möchte, den verwandle in Asche!“

2. Die Wiederholung des Refrains im Anfangsvers der folgenden Strophe.

Eine rhetorische Formel des Rigveda.

Richard Heinzel hat in seinem inhaltsreichen Büchlein „Ueber den Stil in der altgermanischen Poesie“ (Strassburg 1875) für die altgermanische Poesie eine Reihe rhetorisch-poetischer Formeln aufgestellt, deren besonders auffällige Wiederkehr in der Sagaliteratur der Norweger, der altsächsischen und angelsächsischen Literatur ihr Prototyp in der Sprache des Rigveda findet. Heinzels Entdeckung dieser Formeln ist für die Interpretation des Rigveda vielfach werthvoll, weil pfadweisend. Es ist ihm jedoch eine der wichtigsten Formeln altindogermanischer Poesie entgangen, nämlich die Formel: Die Schlusszeile einer Strophe wird in der Anfangszeile der folgenden Strophe wiederholt. Die Beispiele, die ich nachfolgend gebe, sind natürlich bei weitem nicht vollständig. Zunächst wird es nichts schaden, wenn ich meine Formel an der Hand des deutschen Volksliedes darstelle. In Goedeke's und Tittmanns Deutschen Volksliedern des sechszehnten Jahrhunderts (Lpz., 1867) lauten die drei ersten Strophen des Liedes 4 (pag. 11) also:

Schein uns du liebe Sonne,
Gieb uns ein hellen Schein,
Schein uns zwei Lieb zusammen,
Ei, die gerne bei einander wollen sein.

Dort ferne auf jenem Berge
Leit sich ein kalter Schnee,
Der Schnee kann nicht zerschmelzen,
Denn Gottes Wille der muss ergehen.

Gottes Wille der ist ergangen,
Zerschmolzen ist der Schnee,
Gott gesegne dich, Vater und Mutter,
Ich seh euch nimmermehr.

Wie tief diese Formel ins deutsche Volksbewusstsein eingedrungen ist, beweist zum Beispiel das schöne Soldatenlied, das man von den Emmenthaler Bauern des Kantons Bern bis hinauf bei den deutschrussischen Rekruten Livlands hören kann, und welches ich, der ausländischen Leser wegen, hier folgen lasse als, meines Wissens, classischestes Beispiel für meine Formel.

O Strassburg, o Strassburg!
Du wunderschöne Stadt!
Darinnen liegt begraben
So mannicher Soldat.

So mancher und schöner
Auch tapferer Soldat,
Der Vater und lieb Mutter
Böslich verlassen hat.

Verlassen, verlassen,
Es kann nicht anders sein!
Zu Strassburg, ja zu Strassburg,
Soldaten müssen sein.

Der Vater, die Mutter,
Die gieng'n vor's Hauptmann's Haus,
Ach Hauptmann, lieber Hauptmann,
Gebt mir meinen Sohn heraus!

Euern Sohn kann ich euch nicht geben
Für noch so vieles Geld;
Euer Sohn und der muss sterben
Im weit' und breiten Feld.

Im weiten, im breiten,
Wohl draussen vor dem Feind,
Wenn gleich sein schwarzbrauns Mädelchen
So bitter um ihn weint.

Sie weinet, sie greinet,
Sie klaget also sehr:
Ade, mein allerliebste Schätzchen!
Wir sehn uns nimmermehr!

Vgl. auch das von Goethe übersetzte und unter seine Gedichte aufgenommene italienische Volkslied: „O gieb vom weichen Pfühle Träumend ein halb Gehör“ u. s. w.

Nunmehr die Formel im Rigveda. Viçvâmitra hält III, 33, 9; 10 Zwiesprach mit den Flüssen:

*ó shú svasâraḥ kârâve çriṇota
yayaú vo dūrâd ânasâ râthena |
ní shú namadhvam bhúvatâ supârâ
adhoakshâḥ síndhavaḥ srotýâbhīḥ || 9 ||*

*â te kâro çriṇavâmâ vácâñsi
yayâtha dūrâd ânasâ râthena |
ní te nañsai pípyânéva yóshâ
máryâyeva kanyâ çaçvacai te || 10 ||*

In der Uebersetzung von Geldner und Kaegi (Siebenzig Lieder des Rigveda, Tübingen 1875, pag. 133) lauten diese Strophen also:

Viçvâmitra:

Und ihr, ihr Schwestern, merket auf den Sänger:
Von ferne kam ich her mit Ross und Wagen.
Drum neiget euch und macht mir leicht den Durch-
gang,
Und netzt die Achsen nicht mit euren Wellen.

Die Flüsse:

Wir merken wohl, o Sänger, deine Worte,
 Von Ferne kamst du her mit Ross und Wagen,
 Ich neige mich und öffne meine Arme
 Für dich, wie für den Mann die blühnde Jungfrau.

In Rigveda IV, 26, 6 und 7 holt der Adler vom höchsten Gebirg herunter einen Somastengel:

*riṅṅī c̄yenó dādāmāno aic̄úm
 parāvataḥ cakunó mandrám mādám |
 somam bharaḍ dādrihānó devácān
 divó amúshmād úttarād ádāya || 6 ||*

*ádāya c̄yenó abharat somam
 sahúsram saván ayutam ca sákam |
 átrá píramdhir ajuhád árátir
 múde sómasya mûrá amûráḥ || 7 ||*

6. Gestreckten Fluges den Somastengel ergreifend hat der Vogel den erfreuenden Rauschtrank, den Soma von fernher gebracht, fest ihn fassend, er der götterhafte, ihn vom höchsten Himmel dort oben holend.

7. Den Soma holend hat der Adler denselben hergebracht, zu tausend Rauschtränken, ja zu Myriaden. Nunmehr möge Puramdhir im Somarausche die Unholdinnen verjagen, die Maren, er der nichts mit den Maren zu schaffen hat.

In Rigv. IV, 30, 10 und 11 besingt Vâmadeva die Niederlage der Königin des Abendlandes, der Ushas (vgl. Iran u. Turan pag. 208—217, Uebersetzung von Geldner und Kaegi):

*áposhá ánasah sarat
 sámpishṭád áha bíbhyúshî
 ní yát sîm c̄ic̄náthad vr̄ishá || 10 ||*

*étád asyá ánah çaye
 susampishṭam vipâçy á |
 sasára sîm parāvataḥ || 11 ||*

Die Ushas sprang vom Wagen ab,
Von dem zerschmetterten, voll Angst,
Als ihn zusammenhieb der Stier. 10.

Ja, argzerschmettert liegt er da,
Ihr Wagen tief in der Vipâç,
Sie fuhr ihn aus der Ferne her. 11.

In Rigveda V, 85, 3; 4 rühmt der Rishi Atri die befruchtende Thätigkeit des regenspendenden Götterkönigs Varuṇa:

*nīcīnabāraṃ vāruṇaḥ kābhandham
prū saśarja rōdasī āntāriksham |
tēna vīçvasya bhūranasya rājā
yāvam nā vṛishṭīr vy ùnatti bhūma || 3 ||*

*unātti bhūmim pṛithivīm utī dyām
yadā dugdhāṃ vāruṇo vāshty ād ít |
sām abhrēṇa vasata pārvatāsas
tavishīyāntah çrathayanta vīrāḥ || 4 ||*

*imām ū shv āsurāsya çrutāsya
mahīm mayām vāruṇasya prū vocam |
māneneva tasthivān antārikshe
vī yō mamé pṛithivīm sūryeṇa || 5 ||*

*imām ū nū kavītamasya māyām
mahīm devāsya nākir ā dudharsha |
ēkaṃ yād udnā nā pṛiṇānty ēnīr
āstīncantīr avānayaḥ samudrām || 6 ||*

Den Wolkenschlauch nach unten hängen lassend
Goss Varuṇa den Himmel und die Erde,
Mit ihm, als wie des Feldes Frucht der Regen,
Bespritzt der Herrscher aller Welt den Boden. || 3 ||

Bespritzt den Boden, Erde und den Himmel,
 Wenn Varuṇa die Lust nach Milch anwandelt,
 In Wetterwolken hüllen sich die Berge,
 Und rüst'ge Männer lockern dann den Schlauch ihm || 4 ||

Und dieses auch, des hochberühmten Gottes
 Gewaltges Wunder Varuṇa's lobpreis ich:
 Der, wie mit einem Massstab in der Luft steh'nd,
 Der Erde Weiten ausmass mit der Sonne.

Und auch an dies, des weisesten der Götter
 Gewalt'ges Wunder, hat Niemand gewagt sich:
 Dass aller Ströme schwellende Gewässer
 In Ein Meer sich ergiessend, es nicht füllen.

Andere solche Wiederaufnahmen des Refrains einer Strophe
 im Anfangssatze der unmittelbar folgenden Strophe begegnen
 insbesondere zahlreich im X. Maṇḍala des Rigveda. Ich mache
 auf folgende Beispiele aufmerksam.

Rigveda X, 98, 2; 3; 4:

*á devó dātó ajiráç cikitván
 tvád devápe abhí mām agachat |
 praticínáḥ práti mām á vavṛitsva
 dádhāmi te dyumátim vácama ásán || 2 || .*

*asmé dhehi dyumátim vácama ásán
 bṛihaspate anamívám ishirám |
 yáyá vṛiṣṭīm çámtanave vánáva
 divó drapsó mádhumán á viveça || 3 ||*

*á no drapsá madhumanto viçantv
 índra dehy ádhiratham sahásram |
 ní shída hotrám řituthá yajasva
 deván devápe havíshá saparyá || 4 ||*

Von dir, Devâpi, ist der Gotterbote,
 Der schnelle, kundige, zu mir gekommen.
 Wende doch huldvoll, her zu mir dein Antlitz
 Glanzvolle Stimme leg ich in den Mund dir.

Lege glanzvolle Stimme in den Mund uns,
 Brihaspati, nicht schwache, sondern kräft'ge,
 Durch die wir dem Çamtanu Regen wirken,
 Der süsse Himmelstropfe ist gefallen.

Mögen zu uns die süssen Tropfen fallen!
 Indra, gieb tausendfache Wagenlast uns!
 Sitz nieder zu den Opfer nach der Satzung!
 Devâpi, ehr' die Götter opferspendend!

Rigveda X, 109, 6; 7:

púnar vai devá adaduh
púnar manushyâ utá |
rájânah satyám kṛivânâ
brahmajâyám punár daduh || 6 ||

punardâya brahmajâyám
kṛitvî devâir nikilbishám |
úrjam pṛithivyâ bhaktvâya
urugâyám upâsate || 7 ||

Die Götter gaben sie zurück,
 Zurück die Menschen ebenfalls,
 Die Könige, dem Versprechen treu,
 Entliessen die Brahmanenfrau.

Haben sie, die Brahmanenfrau
 Entlassend, so die Schuld gesühnt,
 Geniessen sie der Erde Mark
 Und steigen auf zu Macht und Ruhm.

Rigveda X 135, 1—2; 5—6:

*Yásmiñ vṛikshé supalâçé
devatî sampíbate yamáḥ |
útrâ yo viçpátîḥ pitá
purâṇán ánu venati || 1 ||*

*purâṇán anuvénantaṃ
carantaṃ pápáyámuyá |
asúyáññ abhy ùcâkūçam
tásmâ aspiḥayam pánaḥ || 2 ||*

*káḥ kumâráñ ajanayad
rátham kó nír avartayat |
káḥ svit tád adyá no brâyâññ
anudéyî yáthábhavat || 5 ||*

*yáthábhavad anudéyî
táto ágram ajâyata |
purástáññ budhná átataḥ
paçcán niráyanam kṛitám || 6 ||*

Dort auf dem schönbelaubten Baum,
Wo Yama mit den Göttern zecht,
Dort huldigt er, des Hauses Herr,
Der Vater, seiner Ahnen Brauch.

Den seinen Ahnen huld'genden,
Ins böse Dort hinwandelnden,
Sah ich mit Widerwillen an
Und sehnte mich ins Hier zurück.

Wer hat den Knaben denn gezeugt?
Den Wagen wer in Gang gesetzt?
Wer wohl verriethe heut' uns das,
Wie die Brautjungfer damals war?

Wie die Brautjungfer damals war,
So kam die Spitze auch zur Welt,
Vorn dehnte sich der Boden aus
Nach hinten kam der Ausgang hin

Rigv. X, 165, 2. 3:

*çivadh kapóta ishító no astv
anágá devâh çakunó gñihéshu
agnír hí vípro jushátam havír nah
pári hetih pakshínî no vññaktu || 2 ||*

*hetih pakshínî ná dabhâty asmán
âshtryám padám krîñute agnidhâne |
çám no góbhyaç ca púrushebhyaç câstu
má no hiñsíd ihá devâh kapótah || 3 ||*

Heilvoll sei uns die rasche Taube, Götter,
Nicht unheilvoll, der Vogel in den Häusern!
Agni, der Sänger, koste unser Opfer!
Möge der Pfeil, beflügelt, uns verschonen.

Der Pfeil, beflügelt, mög' uns nicht verwirren;
Nimmt er doch seinen Platz am Feuerherde.
Mög' er uns gnädig sein, den Küh'n und Menschen,
Mög' uns die Taube, Götter, hier nicht schaden.

So auch Atharvaveda VI, 89, 1 und 2a:

*idám yát preñyâh çíro
dattam sómena vñshnyam |
tútaç pári prájâtena
hârdim te çocáyâmasi || 1 ||
çocáyâmasi te hârdim
çocáyâmasi te mánaç |*

„Dieser dein Kopf, der durch den Soma stierkräftig gemacht
werden ist, aus dem setzen wir dein Herz in Glut mit (?)
aus, wir setzen in Glut dein Herz, setzen in Glut
deine Seele.“

3. Aelteste Quelle des Bildes: Der Staat ein Schiff.

Unter die populärsten Bilder der Weltliteratur gehört wohl das: Der Staat ist ein Schiff, dessen Wohlfahrt oder Untergang von der Ruhe oder der Aufgeregtheit der im Volke herrschenden Zustände abhängt. Wohl die zierlichste Form hat es in dem Triolet des französischen Dichters Rivarol (1754—1801) gefunden;

*Un grand royaume est un vaisseau,
Dont le monarque est le pilote;
Gravons le bien dans le cerveau:
Un grand royaume est un vaisseau.
Si le nocher tombe à vau-l'eau,
Au hasard le navire flotte:
Un grand royaume est un vaisseau
Dont le monarque est le pilote.*

Möglich dass Rivarol sich unmittelbar an die Ode des Horaz, Carmina I, 14 anlehnte:

*O navis, referent in mare te novi
Fluctus! u. s. v.*

Dem Horaz selbst mag seinerseits die Ode seines Vorbilds Alcaeus, Fragm. 18 (ed. Bergk¹, pag. 574) vorgeschwebt haben:

*Ἀσυνέτημι τῶν ἀνέμων σιάσιν
τὸ μὲν γὰρ ἔνθεν κῆμα κλυίθεται,
τὸ δ' ἔνθεν ἄμμες δ' ὄν τὸ μέσσον
ναῖ φορήμεθα σὺν μελαίνα,
χειμῶνι μόχθευτες μέγ' ἄλω μάλα· κ. τ. λ.*

Das Bild war im Alterthum auch sonst sehr populär. Orelli in seinem Excursus zur horazischen Ode I, 14 weist dasselbe nach bei Archilochus, Aeschylus, Theognis, Plato, Polybius und Cicero. Das Bild ist aber weit älter, (denn wiewohl es mir nicht einfällt, hier einen bewussten oder unbewussten Zusammenhang mit Indien aufzustellen) es begegnet uns schon im Atharvaveda,

1000 Jahre vor Christus. In einem langen Spruch nämlich, in welchem die greulichen Folgen geschildert werden, die über ein Reich hereinbrechen, wo man sich gegen die Priesterschaft feindselig verhalte, Ath. V., 19, 8 (vgl. darüber schon mein Iran und Turan pag. 125) heisst es:

*tad vai rāshṭram ā sravati nāvam bhinnām ivodakam |
brahmāṇaṃ yātra hīṃsanti tad rāshṭraṃ hanti duchīnā || 8 |*

Das Reich geht unter wie ein Schiff, ein leckes, in das
Wasser dringt,
Wo man den Priesterstand verfolgt, das Reich sucht das
Verderben heim.

S. die Uebersetzung des ganzen Spruches bei Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, pag. 29—30.

Und noch im Hitopadeṣa (ed. Johnson pag. 58) in der Einleitung zum Kriegsabschnitte, heisst es:

*yadi na syān narapatiḥ samyañ netā tataḥ prajā |
akaraṇadhārā jaladhau viplaveteḥa naur iva || 2 ||*

„Wenn es keinen König gäbe, einen durchschlagenden Führer, aldann würde das Volk hin und her schaukeln und untergehen, wie ein Schiff ohne Steuermann auf der See.“

VII. Weisheit und Aberglaube im alten Hindostan.

1. Die ältesten Könige Indiens nach Arrian.

Arrian erzählt in den Indica VIII (Megasthenes Indica ed. Schwanbeck pag. 148) von Dionysos als Civilisator Indiens und fährt dann fort: *Ἀπιόντια δὲ ἐκ τῆς Ἰνδοῶν γῆς, ὡς οἱ ταῦτα κεκοσμέατο, καταστήσασαι βασιλέα τῆς χώρας Σπαρτέμβαν, τῶν ἑταίρων ἕνα τὸν βακχωδέστατον. τελευτήσαντος δὲ Σπαρτέμβαν τὴν βασιλείην ἐκδέξασθαι Βουδίαν τὸν τούτου παῖδα· καὶ τὸν μὲν πεντήκοντα καὶ δύο ἔτεα βασιλεῦσαι Ἰνδοῶν, τὸν πατέρα· τὸν δὲ παῖδα εἴκοσιν ἔτεα· καὶ τούτου παῖδα ἐκδέξασθαι τὴν βασιλείην Κραδεύαν· καὶ τὸ ἀπὸ τοῦδε, τὸ πολὺ μὲν κατὰ γένος ἀμείβειν τὴν βασιλείην, παῖδα παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενον· εἰ δὲ ἐκλείποι τὸ γένος, οὕτω δὲ ἁριστίνδην καθίστασθαι Ἰνδοῖσι βασιλέας.*

Nach indischer, resp. vedischer Ueberlieferung ist der erste König der Welt und also auch Indiens: Hiraṇyagarbha, vgl. den Hiraṇyagarbhahymnus Rigv. X, 121 in meiner Uebersetzung in „Iran u. Turan“ pag. 179—185. Hiraṇyagarbha ist aber nach Str. 10 des genannten Hymnus, die ich in meiner Uebersetzung desselben als unorganischen Zusatz weggelassen habe, die aber deshalb nichts destoweniger aus altvedischer Anschauung heraus gedichtet ist, = *Prajâpati*, der Herr der Geschöpfe, der Schöpfer, dieser selbst ist aber wieder *Soma* nach Rigv. IX, 5, 9:

îndur îndro vṛîshâ hâriḥ pāvamânaḥ prajâpatiḥ

„Der lichte (Soma-)Tropfen, der Indra, der Stier, der blonde, der Herr der Geschöpfe.“

Ist aber Prajâpati = Soma, so stimmt das vorzüglich zu Arrians Angabe, der von Dionysos, der selbst Soma ist, eingesetzte erste König von Indien sei gewesen τῶν ἐταίρων ἕνα τὸν βακχωδέστατον, einer der begeistertsten Bacchusverehrer. Er heisst Σπαρτέμβας, in präkritischer Abgeschliffenheit für skt. **svar*+*sthambha*, derjenige der dem Himmel eine Stütze gab, denn nach Strophe 5 des Hiranyagarbhahymnus ist er es *yéna svàh stabhítám*:

yéna dyaúr ugrá pṛithivî ca dhṛihá
yéna svàh stabhítám yéna nákaḥ |

„Durch welchen der Himmel, der gewaltige, und die Erde, die feste, durch welchen das Firmament befestigt worden ist, durch welchen (auch) der Ueberhimmel.“

Aus **svarstambha* müsste nach den Lautregeln des Sanskrit allerdings **svahstambha* werden, die Form Σπατέμβα, die als Variante neben Σπαρτέμβα einhergeht, ist vielleicht auch ein Nachschimmer derselben, immer unter der Voraussetzung, dass alsdann die Wurzel *stabh* schon in präkritisirter Form **thamb* oder *tamb* an das schon im Veda neben *svar* auch in der Form *sbar* ausgesprochene Substantiv *svar* (wie *Baru* neben *Varu*) hinzugetreten wäre. Zu der Form **τεμβα* vgl. im Zend *ashaçtembana*, über welches Substantiv weiter oben pag. 33. Vgl. auch das hesiodische ἀστεμγής Theogonie v. 812. Die 52 Jahre von Spartemba's Herrschaft werden wohl eine astronomische Andeutung auf die 52 Wochen des Jahres enthalten.

Sein Sohn und Nachfolger Βουδέας muss jedenfalls, nach Massgabe seines Sohnes Κραδέας, **Βουδέας* gelesen werden. Dieses ist aber ganz einfach skt. *bhû-deva* „der Gott der Erde“, ein Brahmane; ferner ein Beinamen Çiva's, schliesslich Name verschiedener Männer (s. Böhtlingk-Roth's Sanskritwb., Bd. V. pag. 345).

Der dritte Urkönig von Indien, *Κραδείας*, ist nichts als eine Kurzform von [*Ça*]kra-deva, das, von *Çakra*, der Gewaltige, einem steten Beinamen des Indra im Veda, abgeleitet, Name mehrerer von Böhlingk-Roth, Bd. VII, pag. 22 verzeichneten Fürsten geworden ist.

2. Der Culturwerth des Opfers im Bewusstsein der vedischen Brahmanen.

Das Opfer (*yajñā*) als Mittelpunkt und Endzweck alles Gottesdienstes bildete nach der Ueberzeugung der Inder des Veda das Mittel, durch welches der Mensch seinerseits im Stande war, an der durch den Allherrscher Varuṇa-Mitra besorgten Aufrechterhaltung der Weltordnung (*ṛita*) thätigen Antheil zu nehmen. Die nach den ewigen Ordnungen des Gestirnlaufes in ewig unabänderlicher Form immer wiederkehrende Opferhandlung war in dem unaufhörlichen Wechsel der Wohnsitze, wie er aus dem Erobererleben der vorindischen Sanskrit-Arier mit Nothwendigkeit folgte das einzige unangetastete und unantastbare Lebenselement der brahmanischen Arier. Mythen, Sagen, Legenden, Lieder mochten im nie ruhenden Kampf um neue Wohnsitze dem Anpassungsvermögen anheimfallen und ihre Gestalt verändern oder auch ganz und gar verloren gehen — aber im ewigen Wechsel alles Gewordenen oder Werdenden blieb das Eine von jeder Veränderung seines Kernes völlig unberührt, das Opfer, das deshalb im Veda häufig genug im Sinne des allem Endlichen zu Grunde liegenden Absoluten, als das alle Schöpfungsgestalten in sich beschliessende, alles Individuelle in sich umfassende All verherrlicht wird.

War es aber dem Seherblicke der Brahmanen verliehen, im Opfer das Bleibende im Wechselvollen, im Opferplatz den ewigen Mittelpunkt der Weltordnung (*ṛitāsya sādā, yōni, nābhī*) zu erkennen (vgl. Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung, Prag

1875, pag. 17), so musste ihnen umgekehrt der ewige Wechsel der Wohnsitze, wie ihn das Nomadenleben naturnothwendig mit sich brachte, so musste das ewige Wanderleben selbst als die Quelle alles Uebels, als der Inbegriff alles Widerwärtigen erscheinen. Und so hat denn schon Duncker in seiner Geschichte der Arier der Urzeit³, pag. 543 mit Recht bemerkt: „Gewiss gefiel auch den Priestern Irans der Nomadismus so wenig als den Brahmanen Indiens.“ Es ist deshalb von Interesse, gerade in den allerältesten Liedersammlungen des Rigveda schon brahmanische Stimmen zu vernehmen, in welchen sich die Ueberzeugung ausspricht, dass das Leben in festen Wohnsitzen, culturschaffend wie es sei, selbst nur aus der segenwirkenden Anregung des Somatrankes erfolge. In einem Vâmadevalied an den Sonnengott Savitar, Rigv. IV, 54, 5 heisst es:

*indrajyeshthân bṛihadbhyaḥ pārvatebhyaḥ
ksháyāñ ebhyaḥ suvasi pastyāvataḥ |
yáthā-yathā patáyanto vīyamirá
evaívá tasthuḥ savītaḥ saváya te ||*

Ludwig übersetzt: „Die, deren erster Indra, für die hohen Berge (von den hohen Bergen her), feste Wohnsitze mit Häusern schaffst du diesen hier, wie sehr sie auch fliegend aus einander streben, immer und immer wieder stehen sie, Savitar, unter deinem Treibstock.“ Was hier Ludwig mit „Treibstock“ übersetzt, nämlich *saváya*, dat. sing. von *savá*, bedeutet ganz einfach „Anregung, Belebung“, zugleich aber auch „Somatrank.“ Noch intensiver drückt seine Ueberzeugung von dem Frieden schaffenden, das Leben schön gestaltenden Einflusse des Opfers ein Átreyadiichter aus, Rigv. V, 66, 2:

*ádha vratéva mánusham
svàr ná dhāyi darçatám*

Ludwig übersetzt sehr schön: „und durch die heiligen Handlungen ward die menschliche Welt schön wie die Lichtwelt gemacht.“ Noch deutlicher in christlich-moderne Ausdrucksweise übersetzt, hätte *svàr* mit „Himmel“ wiedergegeben

werden müssen. Die Religion hat nach der Ueberzeugung dieses Sehers der indischen Urzeit den Himmel in all seiner Schönheit zu den Menschen auf Erden herniedergebracht.

3. Ein philosophischer Ausspruch des Atharvaveda.

Wie nicht selten im Atharvaveda, so treffen wir in dem langen Spruch X, 8 unter vielem Wortschwall in v. 37 eine Perle philosophischen Tiefsinns. Die Stelle lautet:

*yó vidyát sátram vítataṃ
yúsmim ótáḥ prajā imáḥ |
sátram sátrasya yó vidyát
sá vidyád bráhmaṇam mahát ||*

„Wer da das Garn kannte, das ausgespannte, in welchem die Geschöpfe eingewoben sind, das System des Systems, wer es kannte, der durchschaute auch das grosse Gottes- und Weltgeheimniss.“

Das Wort *sátra* bezeichnet zugleich das Garn, den Faden, den Leitfaden, das Lehrbuch und das System. In *vidyát* habe ich den, durch das lateinische *videre* gegebenen ursprünglichen Wurzelbegriff des Sehens, mit dem des Kennens und Wissens in der Sanskritwurzel *vid* verschmolzen, zur Darstellung gebracht.

Der Ausspruch des Atharvandichters wäre des grössten Philosophen würdig.

4. Ein Blumenzauber des Atharvaveda.

Ath. IV, 20.

*Ā paçyati príti paçyati párá paçyati páçyati |
dícam antáriksham ád bhámiṃ sárvaṃ tád devi paçyati || 1 ||
tisró dícam tisróḥ pṛíthivíḥ shát cé 'máḥ pradícaḥ pṛíthak |
tváyáháṃ sárvá bhútáni paçyáni devy oshadhe || 1 ||*

divyāsya suparṇāsya tāsya hāsi kanīkâ |
sâ bhūmim â rurohitha vahyām çrântâ vadhûr iva || 3 ||
tâm me sahasrâkshô devô dâkshine hâsta â dadhat |
tâyâhâṇi sârvam paçyâmi yâç ca çûdrâ utâryah || 4 ||
âvish kriṇushva rūpâṇi nâtmânam âpa gûhathah |
âtho sahasracaksho tvâm prâti paçyâh kimîdînah || 5 ||
darçâya mâ yâtudhânân darçâya yâtudhânyah |
piçâcânt sârvân darçayéti tvâ 'rabha oshadhe || 6 ||
kâçyâpasya câkshur asi çunyâç ca caturakshyâh |
vidhré sûryam iva sârpantam mâ piçâcâṇi tirâskarah || 7 ||
ûl agrabham pariçânâd yâtudhânâṇi kimîdînam |
tênâhâṇi sârvam paçyâmi utâ çûdrâm utâryam || 8 ||
yô 'ntârikshem pâtatî dívam yâç câtisârpati |
bhūmim yô manyate nâthâṇi tâm piçâcâm prâ darçaya || 9 ||

Sie sieht herab und schaut umher, blickt in die Fern' hinaus
und spâht:

Den Himmel, Luftraum und die Erd', das Alles schaut die
göttliche || 1 ||

Drei sind der Himmel, Erden drei und der Weltgegenden
da sind sechs,

Ich will die Wesen alle sehn, o göttlich Kraut, durch deine
Kraft || 2 ||

Du bist der lichte Augenstern des Himmelsvogels schönbe-
schwingt,

Du hast zur Erde dich geschmiegt wie an den Pfühl ein
müdes Weib || 3 ||

Der Gott mit tausend Augen gab dich mir in meine rechte Hand
Und nun erblick' ich jegliches, den Çûdra wie den Arya || 4 ||

Lass die Gestalten all mich sehn, verhülle mir dein Wesen
nicht |

Und du, o Tausendäugige, erspâhe die Kimidin aus || 5 ||

„Lass mich die Zauberer erschau'n, lass mich die Zauberinnen
schaun |

Lass die Piçâcas all mich schau“, so, Zauberkraut, fass’ ich
dich jetzt || 6 ||
Du bist das Auge Kâçyapa’s und der vieräugigen Hündin
auch |
Verhülle den Piçâca nicht, als wie die Sonn’ am Tages-
licht || 7 ||
Ich zieh’ aus seinem Schutzversteck den Unhold, den Kimf-
din auch |
Und nunmehr seh’ ich Alles klar, den Çûdra wie den
Ârya || 8 ||
Den, der sich in den Luftraum schwingt, ihn, der am Him-
mel droben kriecht |
Der in der Erde sucht den Herrn, lass den Piçâca mich
erschaun. || 9 ||

Das Kauçikasûtra (ed. Bloomfield pag. 79) hat zu diesem Atharvanspruch nur die kurze Bemerkung: „*â paçyatîti sadam pûshpâmanim budhnâti*“ (Mit den Worten) „sie sieht herab“ u. s. w. knüpft er (der Zauberer, ein Amulet aus einer immerblühenden“ (Pflanze). Vgl. auch Ludwig, Rigveda Bd. III, pag. 525, ferner Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, pag. 46.

Der Talisman, der den Träger auch die verborgensten Dinge schauen lässt, ist eine, leider nicht näher zu bestimmende Schlingpflanze von gelber Blüte. Von einem hohen Baum herab biegt sich die Liane zur Erde nieder (*sâ bhûmim â rurohitha*) und überblickt auf diesem Wege Alles, was im Himmel (*div*), im Luftraum (*antâriksha*) und auf der Erde vorgeht (*bhûmi*, vgl. v. 2). Als im Himmel droben geboren (*divam . . . paçyati*) ist sie göttlich (*devî*) und da sie der Augenstern des schönbeschwingten Himmelsadlers, sowie der vieräugigen Hündin heisst, da sie dann ferner geradezu als das Auge des häufig mit der Sonne in Verbindung gesetzten Kâçyapa gefeiert, da sie ferner als das Auge der vieräugigen Hündin, wohl zweifellos des Mondes, gepriesen wird, so prangt ihre Blüte in der Farbe des Sonnengoldes

und des Mondscheins, ist allsehend und verleiht dem, der sie in der rechten Hand hält, die Kraft, Alles zu erspähen, was auch noch so verborgen scheint. Mag deshalb der böse Zauberer noch so hoch fliegen (*antáríkshēṇa patati*), mag er sich über den Himmel hinaus verkriechen (*dīvam yaç cātisárpati*), — die Zauberpflanze wird ihn mit Adlerblick erspähen, denn die weiss und schaut ja Alles, was im Himmel droben, in der Luft und auf der Erde geschieht (v. 2).

Ich gebe hier nur wenige Bemerkungen zu den etwa noch unklaren Punkten in diesem Spruche. Dazu gehört wohl die Angabe in v. 3, die Zauberblume sei der Augensterne des schönbeschwingten Himmelsvogels, also der Sonne. Das Diminutiv *kanínikâ*, der Augensterne, ist eine Nebenform zu dem gleichbedeutenden *kanínakâ*. Es bezeichnet ursprünglich das Mädchen, denn es ist eine Ableitung von *kanīna*, jung, und hängt unmittelbar zusammen mit *kanyâ*, das Mädchen. Vgl. Böhlingk-Roth, Sktwb. Bd. II, pag. 34. Da auch das lateinische *pupilla*, ebenfalls ein Diminutiv, das Mädchen und den Augensterne, bedeutet und da auch im Griechischen das Wort *zóoq̃* dieselben Bedeutungen hat, so liegt unzweifelhaft dieser Bezeichnung des Augensterns eine sehr alte Anschauung zu Grunde. Die Vorstellung nun von dem Augensterne des schönbeschwingten Himmelsadlers erhält ihre Erklärung durch Stellen der Taittiriya Samhitâ. Da begegnen wir folgender Anschauung I, 2, 4, 1 und VI, 1, 7, 3: *súryasya cákshur á roham agnér akshññh kanínikâm* „ich stieg zum Auge der Sonne empor, zu dem Augensterne des Auges Agni's.“ Wenn nun schon die menschliche Pupille für zauberkräftig gilt, weil sich in ihrem Glanze die Energie der Seele am entschiedensten äussert (vgl. Grimm, Mythologie², pag. 1028, 1133; Forbiger, Hellas und Rom, Bd. II, pag. 212 und Tylor, Anfänge der Cultur, Bd. I, pag. 425), um wie viel magischer muss da erst der Stern des Sonnenauges wirken, dessen irdisches Ebenbild die rothgoldene Blüte unserer Zauberpflanze ist. Denn dass dieses die Farbe der Zauberblume sein

muss, ergibt sich aus dem, was Naumann, Naturgesch. d. Vögel Deutschlands, Bd. I, pag. 209 über das Auge des Steinadlers, *falco fulvus L.*, d. h. unseres auf Schneebergen horstenden (vgl. Atharvaveda V, 4, 2: *suparṇasūvane girāú . . . hīmāvatas*) *suparṇa* bemerkt: „Die Iris ist stets goldfarbig und zwar in der Jugend ins Braune übergehend, im Mittelalter schön goldgelb und im hohen Alter fast feuerfarbig.“

Merkwürdigerweise finden wir die Vorstellung von dem zauberkräftigen Augenstern des Sonnengottes auch auf den Augenstern des Gewittergottes übertragen, wenn nicht vielmehr umgekehrt der Sonnengott das Erbe des ihm in der Verehrung vorangegangenen Gewittergottes angetreten hat (vgl. darüber meine Abhandlung „Ueber den gemeinsamen Ursprung des Sonnendienstes und der Erdverehrung“ in Culturwandel und Völkerverkehr, Leipzig, W. Friedrich, 1891, pag. 169). In der Taittirīya-Saṃhitā erscheint nämlich eine Zauberblume mehrfach als der „Augenstern des Vṛitra“ und Taitt. Saṃh. VI, 1, 1, 5 giebt gleich auch die dieser Vorstellung zu Grunde liegende Legende: *Éndro vṛitrām ahan, tasya kanṇīkâ pārâ 'patat, tadâ 'njanam abhavad; yâd â 'ânkte cākshur evâ bhrâṭṛivṛyasya vṛîṅkte; dākshīṇam pûrvam vṛîṅkte; dākshīṇam pûrvam â 'nkte, savyâṇi hī pûrvam â 'nkte, savyâṇi hī pûrvam manushyâ â-njâte.* „Indra tödtete den Vṛitra; dessen Augenstern fiel herunter, da wurde er ein Zaubersalbenkraut; wenn das Auge damit bestrichen wird, so lenkt es Nachstellung ab; das rechte wird zuerst gesalbt, denn die Menschen (im Gegensatz zu den Brahmanen als *deva*, Göttern) salben das linke zuerst.“ Aehnlich erzählt diese Legende von dem Gewitterdämon Çushṇa das Çatapatha-Brâhmaṇa III, 1, 3, 11 (ed. Weber pag. 228): *yâtra vai devâḥ asurarakshasâṃ jaghnus tâchîshṇo dânavâḥ pratyâṅpatitvâ manushyâṅgâṃ âkshīṇi prâviveça, sâ eshâ kanṇâkaḥ kumârakâ iva pâribhâsate, tismâ evâtâd yajñâm upaprayânt sarvâto 'çmapurâm pâridadhâty âçmâ hî âñjanam* „als die Götter die Asura und Rakshasa tödteten, da drang der Unhold Çushṇa, der rücklings fiel, in der

Menschen Augen ein. Dieser Kleine (die Pupille) erscheint gleichsam als ein Knäblein, deshalb wirft derjenige, der sich zu einem Opfer anschickt, gegen diesen (Çushṇa) gleichsam eine steinerne Wehr auf, denn steinern (aus Stein bereitet) ist die Salbe.“ In der Taittiriya-Saṃh. I, 2, 1, 2 wird dann diese Pflanze angeredet: *óshadhe . . . vṛitrásya kaníniká 'si, cakshushpá 'si* „Pflanze, du bist der Augensterne des Vṛitra, du bist der Augenbeschützer.“ Offenbar liegt der Verwendung der Zauberblume zu einer Augen salbe, sowie der Vorstellung, die Zauberblume sei der Augensterne des Vṛitra gewesen, die Anschauung von dem stechenden, alles durchdringenden, deshalb stets gesunden Glanze des die schwarzen Gewitterdämonen verscheuchenden Blitzauges zu Grunde.

Kāçyapa, oder Kaçyapa in v. 7 ist ein alter Berggott, das personifizierte *Κάσπιον ὄρος*, der Meru-Demâvend (s. mein Iran und Turan pag. 58—63). Er kehrt im Veda nicht eben häufig wieder und wird, gleich Agni, dem Feuer- und Sonnengott, bald als der beste (*créshṭho*) Gandharva (s. Taitt. Saṃh. I, 5, 10, 2), bald als der himmlische (*divyó*) Gandharva (Taitt. Saṃh. I, 7, 7, 1; Atharvav. II, 2, 1), bald als der Gandharva (Sonnengott) schlechthin verehrt. Als solcher gilt er im Atharvaveda für einen zauberkundigen Weisen, der sich vorzüglich auf die Wunderkräfte der Pflanzen versteht. Im Ath. VIII, 5, 14 wird er als Hervorbringer eines Talismans gepriesen (*Kaçyápas tvám asṛijata Kaçyápas tvá sámairayat*) und Ath. IV, 37, 1 tödtet er mit dem Zauberkraut *ajaçrīṅgī*, Bockshorn, die Unholde der Vorzeit (*tváyâ pūrvam átharvâṇo jaghnû rákshânsy oshadhe, tváyâ jaghâna Kaçyápas* u. s. w.). In diesem Zusammenhange erklärt sich denn auch die Bezeichnung der in unserm Blumenzauber das Auge des Kāçyapa genannten Zauberpflanze.

Nun der vieräugige Hund in v. 7. Ein vieräugiger Hund ist nach dem Scholiasten zu Taitt. Saṃh. V, 5, 19, 1 (*caturaksháh: akshṇor upari vindudvayavân*) ein schwarzer Hund, der über seinen Augen je einen weissen Fleck hat. In der vedi-

schen Mythologie erscheint als Hündin und zwar als Götterhündin (*devaçunî*) die Saramâ, die, selbst vieräugig, ein paar scheckiger vieräugiger Jungen hat (Rigv. VII, 6, 15 und Atharvaveda XVIII, 2, 12: *Sârameyauî çrânau caturakshauî çabâtau*). Kuhn hat in derselben die Personification des in der schwarzen Gewitterwolke daherbrausenden Sturmwindes und in dem scharfblickenden Doppelaugenpaar nichts anderes als den aus der schwarzen Gewitterwolke herauszuckenden Blitz erkannt (Haupt's Ztschr. f. dtsch. Alterth., Bd. VI, pag. 131). Die Bezeichnung unserer Zauberblume als des funkelnden Auges der Götterhündin stimmt überein mit der Vorstellung von dem Augenstern des Gewitterdämons Vṛitra in Taitt. Saṃh. I, 2, 1, 2 und VI, 1, 1, 5. Vieräugig ist dann auch die Sonne und zwar aus dem von Sâyaṇa angegebenen ganz plausibeln Grunde, weil *Agni caturakshah* mit seinen Lichtflammen nach allen vier Weltgegenden hinleuchtet. Vgl. Sâyaṇa zum Rigveda I, 31, 13: *agnîḥ caturakshah: dikcatuṣṭaye 'pîndriyasthânîyajvâlâyuktah san*. Im weitem wird dann „vieräugig“ zum stehenden Epitheton für alles Dämonische. Ath. VIII, 6, 22 heisst so ein Kimidin und Ath. II, 32, 2 der König der Eingeweidewürmer des Rindviehs. Nicht unmöglich wäre aber auch, dass die vieräugige Hündin hier auf den „himmlischen Hund“ (*çran divya*), nämlich auf den nach allen vier Himmelsgegenden leuchtenden (?) Mond sich bezöge, von dem es Atharvaveda VI, 80, 1 heisst:

*antâriksheṇa patati vîçvâ bhûtâvacâkaçat
çûno divyâsya yân mahâs ténâ te havîshâ vidhema |*

„Am Himmel fliegt er hin und schaut hernieder auf die
Wesen all,
Die Herrlichkeit des Himmelshunds, wir brächten gern dies
Opfer dir.“

Auch die Mondgöttin Hekate muss als Hündin vorgestellt worden sein, wenigstens war sie von Hunden umschwärmt, vgl.

Theokrit II, 12: τὰν καὶ σὺλαζες τρομέοντι. Der Mond würde hier, v. 7 unseres Blumenzaubers, als Nachtgestirn die Parallele zum Auge des Kâçyapa, dem Glanzgestirn des Tages, zur Sonne bilden.

Ueber Kimidin s. zunächst oben pag. 65. Die Kimidin sind ein kanibalisches Dämonengeschlecht. Im Rigveda VII, 104, 2 erscheint der Kimidin als Fresser rohen, noch blutigen Fleisches, als *kravyâd*. In Ath. I, 7, 3 begegnen sie uns als *atrîno yé kimîdînah* „die Kimidin die da Fresser sind.“ In Ath. II, 24, 1 werden die Kimidin angeredet: *yâsya stha, tám atta, yó vah práhâit, tám atta, svá mâñsâny atta* „Wessen ihr seid, den fresset; wer euch geschickt hat, den fresset, fresset euer eigenes Fleisch!“ In Ath. VIII, 6, 22 heisst es von ihnen vollends:

*yá âmám mâñsám údanti paúrusheyam ca yé kravîh |
gárbhân khádanti kéçavâs tán ító náçayâmasi ||*

„Sie, die da essen rohes Fleisch und die da schlingen Menschenfleisch,
Die Kinderfresser haar'gen Leibs, auf! räumen wir sie fort
von hier!“

5. Die Zauberwelt des Atharvaveda.

Neben den Liedern des Rigveda, die zu Opferzwecken gedichtet und lange Zeit familienweise fortvererbt worden waren, bis ein Sammler die einzelnen Familienbücher zu einem Gesamtcodex zusammenstellte, ragen an culturgeschichtlichem, mitunter aber auch an poetischem, ja philosophischem Werth eine beträchtliche Anzahl von Zaubersprüchen hervor, die, meistentheils späteren Ursprungs als die Hymnen des Rigveda, gleich von allem Anfang an Gemeingut sämmtlicher Stämme gewesen sind. Den grössten Theil dieser bald kleineren, nur aus zwei, vier, sechs, acht, zehn, dann aber auch grösseren, aus

zwölf, vierzehn, sechzehn, achtzehn, zwanzig und mehr Versen bestehenden Sprüche umfasst der Atharvaveda.

Der Atharvaveda spiegelt nun im Gegensatze zum Rigveda und Yajurveda, deren Lieder und Sprüche sich in den Anschauungen der oberen Kasten, zumal der Brahmanen, bewegen, das Leben und Streben der untern Volksschichten wieder. Und wenn in den Opferhymnen der andern Veden eine Weltanschauung zum Ausdruck gelangt, die ihren Mittelpunkt findet in der Ehrfurcht vor dem das physische, wie das geistige Leben unwandelbar ordnenden Weltgesetz, dem *ṛitám*, welchem Götter und Menschen gleicherweise sich unterordnen und gehorsamen, so finden wir dagegen in den Zaubersprüchen des Atharvaveda eine Lebensauffassung vertreten, welche zwar die auf der Wahrheit, dem *satyám*, beruhende Weltordnung des *ṛitám* nicht leugnet, dieselbe aber nicht, wie im Rigveda, für absolut unwandelbar hält. Vielmehr macht sich durch sämtliche Atharvansprüche hindurch die Ansicht geltend, dass es unter Umständen wohl möglich sei, den starren Bann des Weltgesetzes zu brechen und über dasselbe hinweg oder trotz desselben, diejenigen Ziele zu erreichen, die dem bedrängten Herzen des von tausend Uebeln heimgesuchten Sterblichen am wünschenswerthesten erscheinen. Der in den Liedern des Rigveda so erhaben auftretende Glaube an eine das Dasein in Natur und Geistesleben unwandelbar regelnde Weltordnung zeigt sich im Atharvaveda herabgesunken zu einem diese Weltordnung nur noch äusserlich, aber verständnislos zugebenden Aberglauben, der dem Wahne huldigt, es sei, bei Anwendung der richtigen, dafür vorhandenen Mittel, wohl möglich, der Weltordnung beizukommen und dem strengen Gesetz der Nothwendigkeit ein Paroli zu bieten oder auch ein Schnippchen zu schlagen.

Sonne, Mond und Sterne haben ihren durch das Weltgesetz geordneten Gang, nach dem Weltgesetz kommen und gehen die Morgenröthen, wie auch das Jahr nach seinen vier Zeiten in gemessener Regelmässigkeit verläuft und Tage und Nächte in

völliger Ausnahmslosigkeit aufeinander folgen. Nach dem Weltgesetze stehen Himmel und Erde fest, ragen die Berge, strömen die Flüsse, wachsen die Pflanzen und vermehren sich die Menschen und Thiere.

Aber mitten im nothwendigen Verlaufe dieser die Natur und das Menschenleben bedingenden Vorgänge treffen den armen Sterblichen Ereignisse und Plagen, deren Einreihung in den allgemeinen Weltprocess schon dem im Glücke schwelgenden Vornehmen, um wie viel weniger dann dem vom Missgeschick überfallenen gemeinen Manne gelingen will. Unglücksfälle aller Art erschrecken das Gemüth, Misswachs auf dem Felde, Krankheiten im Haus und im Stall, Verwundung im Krieg oder durch reissende Thiere, Hass, Neid und Fluch der Widersacher und Feinde. Wenn es selbst der Weise nicht über sich bringt, diese Uebel als aus der Nothwendigkeit des Weltprocesses herfliessend zu betrachten, so ist es dem Ungebildeten noch weniger zu verargen, wenn er sich die ihn quälenden Leiden als neben der ehernen Nothwendigkeit herlaufende Zufälle zurechtlegt, für deren rechtzeitige Abwendung oder Heilung es nur des Gebrauchs der in der Natur und der Ueberlieferung vorhandenen Mittel bedürfe.

Als solche Mittel aber galten die Heilsäfte der Pflanzen, die Kräfte der Metalle, vor allem aus aber die wunderbare Stärke richtig vorgetragener Gebete und Sprüche. Aus dem *bráhma*n, der die Seele in die Höhe tragenden Inbrunst des Gebetes, war die Welt entstanden, mit Hülfe des *bráhma*n zogen die Priester der Götter Gunst auf Erden hernieder zu Sieg und Reichthumsgewinn des eignen, zu Niederlage und Verarmung des fremden Stammes; sollte es da nicht im Reich der Möglichkeit liegen, mit Gebetssprüchen auch Krankheiten abzuwenden, Fruchtbarkeit in Haus und Stall herbeizuzwingen und kurzweg vermöge geeigneter Gebetssprüche alles dasjenige zu erlangen, was nun gerade dem Hilfsbedürftigen das Herz erleichtern kann? Sollte es nicht angehen, die Inhaber einzelner

Naturkräfte, als Götter, Riesen, Zwerge, Nixen, Feen, Dämonen und Zauberer durch Anwendung von Beschwörungen herumzubringen und des Anrufenden Wünschen dienstbar zu machen?

Es ist beachtenswerth, in welchen Formeln die Zauberei der Inder des Veda ihr Heil suchte. Es lassen sich folgende drei Beschwörungsmethoden unterscheiden. Zunächst erwartet man den günstigen Ausgang einer Anrufung von dem sympathischen Verhalten der Naturprocesse, die man der Reihe nach darstellend herzählt. So rasch der Gedanke sich fortschwingt, so rasch der Pfeil fliegt, so rasch der Sonne Strahl dahinschiesst, so rasch soll auch der Husten verschwinden. Oder der Erfolg des Zauberspruches wird hergeleitet von der Anrufung kosmogonischer Mächte, die man gleichsam zu Mitzeugen und Helfershelfern der Beschwörung aufrufen will. Man wünscht des eignen Herzens geheimste Regungen gleichsam zum Ausfluss der im Hintergrunde alles Geschehens waltenden Weltgesetze zu machen. Wie der christliche Aberglaube zum Anfang magischer Zaubersprüche gern die ersten Verse des Evangeliums Johannis wählt — „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort“ —, so verwendet der Zauberer des Atharvaveda gern die Anfangsverse kosmogonischer Rigvedalieder, vorzugsweise des Hiranyagarbhahymnus:

Im Anfang stieg empor Hiranyagarbha
Er war des Daseins eingeborner Meister;
Der trug die Erde, trug den Himmel droben:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

Von ganz besonderer Wirkung erscheint aber dem indischen Zauberer die Anrufung des Namens dessen, der beschworen werden soll. Dem Inder der Urzeit bedeutete der Name einer Person oder eines Gegenstandes nicht allein das Erkennungsmerkmal, sondern er hatte für ihn den Werth eines das ganze Wesen in sich schliessenden Substrats, der Name war das mit dem Wesen verwachsene, dasselbe im letzten Hintergrunde

tragende Urbild, der Name war gleichsam der Spiritus familiaris, der metaphysische Dämon des Wesens, sodass also, wer sich des Namens versichert hatte, auch des Wesens habhaft wurde. Desshalb denn die häufig wiederkehrende Versicherung: Ich kenne deinen Namen, ich ergreife denselben, du heisst so und so, wobei der Zauberer stillschweigend voraussetzt: das genügt, das Uebrige wird sich finden.

1. Gebete für Haus, Hof, Feld und Stall.

Ath. VII, 69.

Zum Heile wehe uns der Wind, zum Heil geb' uns die
Sonne heiss, |
Die Tage seien uns zum Heil, zum Heile brech' die Nacht
uns an, |
Zum Heil geh' uns die Morgenröthe auf! || 1 ||

Ath. XI, 4.

Ein Frühlingslied.

Verehrung sei dir, Lebensgeist, in dessen Huld das Weltall ruht,
Verehrung dir, dem Herrn des Alls, in welchem Alles lebt
und webt. ||
In Ehrfurcht beug' ich mich vor dir, du bist der Herr des
Donnerhalls,
Ich beuge mich in Ehrfurcht dir, des Blitzes und des
Regens Herrn. || 2 ||
Wenn du die Pflanzen, Lebensgeist, mit deines Donners
Ruf beglückst,
Regen sie sich, befruchten sich und dann gedeihen sie
zu Hauf. || 3 ||
Und kommt der Frühling und du nahst der Flur dich, Herr,
mit Donnergruss,
Dann jubelt Alles frohgemuth, was nur auf Erden lebt
und webt. || 4 ||

Und wenn du dann, o Lebensgeist, die Flur mit Regen
mild erquickst,
Dann hüpfst auch unser Vieh vor Lust und schafft uns
Reichthum, Macht und Glanz. || 5 ||
Die Pflanzen, regengusserfrischt, sprechen dann wohl zum
Lebensgeist:
Du hast das Leben uns verlängt und Jedem Wohlgeruch
verliehn. || 6 ||
Verehrung sei dir, wann du kommst, Verehrung sei dir,
wann du gehst,
Verehrung sei dir, wann du stehst, Verehrung sei dir, wann
du ruhst. || 7 ||
Verehrung, wann du hauchest ein, Verehrung, wann du
hauchest aus.

Ath. II, 8.

Gegen Feldschaden.

Aufgieng das glückverheissend Paar der Sterne, Namens
Vicritau,
Feldschadens Fessel mögen sie auflösen oben, unten dann! || 1 ||
Hinschwinden möge jetzt die Nacht, verschwinden die Un-
holdinnen!
O Zauberkraut, Feldschadens Tod, mach' den Feldschaden
schwinden hin! || 2 ||
Mit dem Strohalm der Hirse dann, der braunen, silber-
stenglichen, mit weissen Sesams Ranke dann,
O Zauberkraut, Feldschadentod, mach' den Feldschaden
schwinden hin. || 2 ||
Verneigung deinen Pflügen sei, den Deichseln und den
Jochen dein,
O Zauberkraut, Feldschadentod, mach' den Feldschaden
schwinden hin. || 3 ||

Verneigung den Zwinkäugigen, Verneigung den Willfähigen,
Verneigung sei dem Feldesherrn!

O Zauberkraut, Feldschadentod, mach' den Feldschaden
schwinden hin. || 4 ||

Vgl. Weber, *Ind. Stud.*, Bd. XIII, pag. 149—153.

Ath. VI, 59.

Gebet um Schutz für das Vieh.

Den Stieren, wie den Kühen auch schenk' deine Huld, Arun-
dhati,

Milchlosem Vieh, den Hühnern dann, auch anderem Vier-
füßlerthum! || 1 ||

Er schenke Huld Arundhati, die Pflanz' und Göttin ist zugleich.
Sie schaffe Milch in unsern Stall und dem Gesinde Lebens-
kraft || 2 ||

Dich, farbenbunte, reichen Hort, heiss' ich willkommen,
Lebenskraut,

Sie lenke Rudra's Wurfgeschoss von unsern Kühen fern-
hin ab! || 3 ||

Vgl. dazu Grill, *Hundert Lieder des Atharvaveda, übers.
und mit Bemerkungen versehen* (Tübingen 1879), pag. 41.

Ath. III, 24.

Gebet um Viehmast.

Die Kräuter strotzen voller Milch und Milch ist auch in
meinem Spruch:

Von den milchreichen trag' ich drum zu tausenden herbei
zur Mast. || 1 ||

Ich kenn das Zwerglein Milchreich wohl, es hat uns reiches
Korn gemacht.

Das Wichtchen Namens Tragzuhauf, das rufen betend wir
herbei aus der Nichtopfernden Gehöft. || 2 ||

Mögen die fünf Weltgegenden, der Menschen Stämme alle fünf,

Wie nach dem Regen Holz der Fluss, Gedeihn und Wohlfahrt bringen her. || 3 ||

Schöpf' aus dem hundertstrahl'gen Born, dem Tausendstrahl'gen, für und für.

So lohne dieses Korn denn auch uns tausendfältig für und für. || 4 ||

O Hunderthänd'ger, schaff' herbei, o Tausendhänd'ger, raff' heran!

Für das Gebrachte und was noch zu bringen, erbitten wir von dir Gedeihn und Mehrung. || 5 ||

Für die Gandharvas Garben drei, für die Hausherrin ihrer vier,

Mit der, die die gedeihlichste von diesen, rühren wir dich an. || 6 ||

Aufhäufer und Ansammler sind dein Dienerpaar, Prajapati, Dies Zwergleinpaar bring' uns Gedeihn, Reichthum und Wohlfahrt für und für. || 7 ||

Vgl. Weber, Ind. Stud., Bd. XVII, pag. 286—290.

Ath. VI, 142.

Gebet um Hirsesegen.

Wachs' hoch empor und werde dicht aus eigener Kraft, o Zauberkorn,

Zersprenge die Gefässe all, nicht treffe dich des Himmels Strahl! || 1 ||

Wenn wir als Gott dich grüssen, der noch auf uns hört, o Hirsekorn,

So wachs empor, dem Himmel gleich, gedeih' unendlich wie das Meer. || 2 ||

Unendlich sei'n die Speicher all, unendlich sei'n die Haufen all, Unendlich sei'n die Käufer all, unendlich sei'n die Esserall! || 3 ||

Vgl. dazu Grill, a. a. O., pag. 41. S. auch meine Abhandlung „Ueber den Hirsebau der Arier im Veda und Avesta“ in Vom Pontus bis zum Indus, pag. 188—209.

Ath. IV, 3.

Gebet gegen allerlei Diebsgesindel und Raubgethier.

Von hier weg mögen drei sich scher'n: das Tigerthier, der
Mensch, der Wolf.

Hinweg treibt auch der Ströme Flut, hinweg das Holz,
das göttliche,

Hinweg auch krieche, wer uns hasst. || 1 ||

Weit weg vom Pfade flieh der Wolf, am weitesten reiss'
aus der Dieb,

Es gleite weg der biss'ge Strick, der Missethäter drücke
sich. || 2 ||

Das Augenpaar und deine Schnauz', zermalmen, Tiger,
wir zuerst,

Auch deine zwanzig Krallen dann. || 3 ||

Den Tiger tödten wir zuerst von allem, was da Zähne hat,
Sodann den Dieb und dann die Schlang', den Hexenmeister
und den Wolf. || 4 ||

Wer heut' als Dieb heran sich schleicht, geht mit zermalm-
ten Gliedern fort.

Auf dem geheimsten Nebenpfad erschlag' ihn Indra mit
dem Blitz. || 5 ||

Vgl. dazu Grill, a. a. O., pag. 23.

2. Liebe, Hochzeit, Geburt, Familiengedeihen, Würfel-
glück und Reichswohlfahrt.

Ath. VI, 130.

Liebeszauber.

Der Apsarasen, deren Macht die Liebe, ist der Liebesgott:
O Götter, schickt den Liebesgott, dass Jener doch nach mir
sich sehn'! || 1 ||

„Er liebe mich, es sehne sich mein Liebster nach mir“ gebt
ihm auf!

O Götter, schickt den Liebesgott, dass Jener doch nach
mir sich sehn'. || 1 ||

Dass jener nur nach mir sich sehn', ich aber nicht etwa
nach ihm,

Schickt, Götter, doch den Liebesgott, dass jener doch nach
mir sich sehn'. || 3 ||

O Stürme, macht ihn liebestoll, o Aether mach ihn liebestoll,
O Feuer, mach ihn liebestoll, dass er sich liebend nach mir
sehn'! || 4 ||

Vgl. dazu Grill, a. a. O., pag. 36.

Ath. VI, 8.

Ein andrer Liebeszauber.

Wie die Liane um und um sich liebend um den Baum-
stamm schlingt,

So auch umschlinge liebend mich, auf dass du meine
Buhle seist,

Auf dass du nicht mehr von mir lässt. || 1 ||

Gleichwie der Adler, flugbereit, die Schwingen auf am
Boden schlägt,

So schlag' und fessl' ich deinen Sinn, auf dass du nicht
mehr von mir lässt. || 2 ||

Wie um den Himmel und die Erd' die Sonne kreist in
Ewigkeit,

So auch umkreis' ich deinen Sinn, auf dass du meine Buhle seist,
Auf dass du nicht mehr von mir lässt. || 3 ||

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 34.

Ath. VI, 139.

Liebeszauber mit der Nyastikâ.

Liane, mit den Schossen stiegst du hoch empork, Wohlthäterin,
Einhundert streckst du in die Höh' und dreiunddreissig
niederwärts.

Mit dieser Tausendblättrigen trockn' ich dir aus des Herzens Grund. || 1 ||

Dein Herz vertrockn' in Lieb zu mir, alsdann vertrockn' ich deinen Mund,

Dann trockne mich mit Sehnsucht aus und alsdann geh mit trockenem Mund. || 2 ||

Versöhnende, liebreizende, gelbbraune, schöne, ein'ge uns, Ja, ein'ge sie und mich und mach, dass unser Herz in Eintracht schlägt. || 3 ||

Gleichwie der Mund vertrocknet dem, der ihn mit Wasser nicht geletzt,

So trockne mich mit Sehnsucht aus nach dir, dann geh du trocken Munds. || 4 ||

Wie das Ichneumon eine Schlang' zertheilt und dann zusammensetzt,

So stell' auch mein Herz wieder her, das jetzt zerrissne, Zauberstrauch!

Ath. VI, 78.

Ein Hochzeitssegen.

Der dieses Opfer dargebracht, gewinne neue Jugendkraft!
Die Frau, die man ihm zugeführt, gedeih' in Füll' und Liebesreiz. || 1 ||

Er selbst gedeih' an Vieh und Milch und breite seine Herrschaft aus.

Mit Gut von tausendfachem Glanz bereichre sich das Ehepaar. || 2 ||

Tvashtar erzeugte dir dies Weib, Tvashtar schuf dich für sie zum Mann,

Tvashtar verleihe euch tausendfach so Lebenskraft als Lebenszeit. || 3 ||

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 36.

Ath. VI, 17.

Gebet um einen Sohn.

Wie diese grosse Erde giebt den Keim zu allem Lebenden,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Nieder-
kunft. || 1 ||

Wie diese grosse Erde trägt der Waldesriesen schwere Last,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Nieder-
kunft. || 2 ||

Wie diese grosse Erde trägt Gebirg' und Berge insgesamt,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Nieder-
kunft. || 3 ||

Wie diese grosse Erde trägt die ganze ausgedehnte Welt,
So keime dir auch Leibesfrucht zu hoffnungsvoller Nieder-
kunft. || 4 ||

Ath. IV, 2.

Gebet um ein Glückshäubchen.

Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Dess Machtgebot die Götter all gehorchen,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 1 ||

Er, der in Majestät vom höchsten Throne
Der athmenden, der Schlummerwelt gebietet,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 2 ||

Zu dem empor, wie Schlachtreih'n vor dem Kampfe,
Himmel und Erde ruft, in Furcht erzitternd,
Er, dessen dieser Pfad, der durch das All führt,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 3 ||

Er, dess der Himmel und die breite Erde,
Die mächtige, er dess der weite Luftraum,
Er, dessen diese Sonn' in Majestät prangt,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 4 ||

Er, dess die Schneegebirge all, hochragend,
In dessen Ocean die Rasâ mündet,
Dess Arme diese Himmelsregionen,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 5 ||

Die Wasser hegten erst das All, besamend,
Die ewigen, die kundig aller Wahrheit,
Der über diesen Göttinnen als Gott steht,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 6 ||

Im Uranfang entstand das goldne Glanzkind,
Er war des Daseins eingeborner Meister,
Der trug die Erde, sowie auch den Himmel,
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 7 ||

Die Wasser hatten, als ein Kind sie zeugten,
Im Uranfang den Keim dazu geschaffen,
Und als dies Kind geboren ward,
Trug's ein Glückshäubchen pur aus Gold.

Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten? || 8 ||

Vgl. darüber oben pag. 207, sowie mein Iran und Turan, p. 179-185.

Ath. VI, 140.

Ein Milchzahnsegen.

Es wuchs ein Tigerpärchen auf, das frässe Vater und
Mutter gern,

Dies Zähnchenpaar, o Wachthums Herr, schaff uns zum
Heil, Allwissender! || 1 ||

Esst wacker Reis, esst Hirse auch, esst Bohnen, esset Sesam
auch,

Das wartet euerer schon längst, dass ihr recht schmaust, o
Zähnchenpaar.

Thut Vater und Mutter nichts zu leid || 2 ||

Selbander eingeladenes Paar, gereicht, o Zähnchen, uns
zum Heil!

Jagt, Zähnchen, Andern Schrecken ein, thut Vater und
Mutter nichts zu leid! || 3 ||

Ath. III, 30.

Familiengebete.

Ich stifte Eintracht unter euch, herzinnige Zwistlosigkeit,
Liebt Eins das Andre wie die Kuh ihr frischgebornes Kälb-
chen pflegt, || 1 ||

Dem Vater folge gern der Sohn, mit seiner Mutter Eines
Sinns,

Die Frau beglücke ihren Mann mit liebenswürdigem Ge-
spräch. || 2 ||

Der Bruder nicht den Bruder hass', die Schwester so die
Schwester nicht,

Nach Einem Ziel nur trachtend, Eins nur wollend, spricht
nur Freundliches, || 3 || ,

Das, was die Götter nie entzweit, sie nie einander hässig
macht,

Bring' ich als Segen euch in's Haus, die Eintracht mit der
Nächstenwelt. || 4 ||

Verständig Aeltern folgend lebt nicht uneins,

Zusammenhaltend lauft an Einer Deichsel.

Einander Schönes sagend, wandelt traulich,

Ich mach' das Herz euch für nur Ein Ziel schlagen. || 5 ||

Für Jedes gleichen Antheil Speis' und Trankes,

Ich bind' euch an dasselbe Joeh zusammen.

All euer Sinnen drehe um den Herd sich,

Wie um die Nabe sich die Speichen umdrehn. || 6 ||

Ich mach' eu'r Herz für Ein Ziel nur sich regen,

Dass Alle glüh'n in holder Gegenliebe.

Gleich Göttern, die das Amrita behüten,

Seid früh und spät von immer guter Laune! || 7 ||

Vergl. Weber, Ind. Stud., Bd. XVII, pag. 306—310.

Ath. VII, 52.

Hausgebet um Friede und Eintracht.

Gewährt uns Eintracht unter uns und Eintracht mit der
Aussenwelt,

Ja, Fried' und Eintracht unter uns gewähr' uns doch Aęvinen-
paar! || 1 ||

Wir wollen herzlich uns verstehn, nicht streiten, sondern
uns mit Ernst

Gottinniger Gesinnung weih'n. || 2 ||

Kein Kriegsgeschrei erhebe sich von Schlacht und Sieg, es
schwirr' kein Pfeil,

Denn uns brach an Gott Indra's Tag. || 3 ||

Vgl. Grill a. a. O., pag. 22.

Ath. VI, 120.

Gebet um Wiedersehn von Eltern und Kindern.

Wenn wir der Luft, der Erde und dem Himmel,

Wenn Mutteru wir und Vatern Leides thaten,

So mög' uns Agni, er, des Hausherds Vater,

Davon erlösen in die Welt der Frommen. || 1 ||

Die Erd' ist unsre Mutter, Weltraum Heimat,

Die Luft als Bruder schütz' uns vor Bedrängniss.

Der Himmel mög' uns Vatergruss entbieten,

O wären wir, wo wir die Brüder träfen! || 2 ||

Dort, wo die Frommen, ledig aller Leiden,

Nach Herzenslust am Soma sich erlaben,

Wo Lahme nicht, noch Krüppel, dort im Himmel,

Säh'n Eltern wir und Kinder gerne wieder. || 3 ||

Vgl. Grill a. a. O., pag. 16.

Ath. VI, 88.

Segensspruch für die Sicherheit des Reiches.

Fest ist der Himmel, fest die Erd', fest ist das ganze
Weltenall,
Fest sind die Berge dort und fest der König dieser Stämme
auch. || 1 ||
Fest mache König Varuṇa, fest mache Gott Bṛihaspati,
Fest mache Indra im Verein mit Agni deinen Herrscher-
thron. || 2 ||
Fest, unerschüttert, schlag die Feinde nieder
Und die Rebellen tritt zu deinen Füßen.
Die ganze Welt, zu Einem Bund vereinigt,
Gewähre deinem Reich Bestand und Dauer! || 3 ||

Ath. VI, 108.

Gebet um Weisheit.

O Weisheit, komme du voraus auf Ross und Rind, ge-
fahren her,
Komm' auf der Sonne Strahlen her, du bist ja der Ver-
ehrung werth. || 1 ||
Die Weisheit, die der Andacht voll, Inbrunstgetragen, Dich-
tern hold,
Vom Forschervolk gehegt, gepflegt, ruf' ich zur Hülff' der
Götter an. || 2 ||
Die Weisheit, die den Ṛibhus kund, die Weisheit, die den
Asuras,
Der Ṛishi fromme Weisheit lass mit deinem Geist durch-
dringen mich. || 3 ||
Die Urweisheit der Welterschöpfung, die einst der Vorzeit
Weisen Theil,
Mit dieser Weisheit, Agni, lass mich heut durchdringen
meinen Geist. || 4 ||

Wir flehn zur Weisheit spät und früh, wir flehn zur Weisheit
Mittags auch,
Dass auf der Sonne Strahlen sie einkehren mög' in unsern
Geist. || 5 ||

Ath. IV, 38.

Gebet um Würfelglück.

Die Apsarâ, die glücklich spielt, die durchdringt und Gewinn
verschafft,

Die alle Würfe an sich bringt, die Apsarâ ruf' ich herbei || 1 ||

Die Apsarâ, die glücklich spielt, zusammenstreicht und
Häufchen macht,

Die alle Würfe an sich bringt, die Apsarâ ruf' ich herbei. || 2 ||

Ist eine, die mit Würfeln tanzt, den Wurferfolg zu Handen
streicht,

Die spende uns den Spielerlös, erziel' durch Zauber den
Gewinn.

Die nahe sich uns segensreich, dass man uns nicht im Spiel
besiegt. || 3 ||

Wer an den Würfeln Freude hat, bringt sonst nur Zorn
und Aerger heim,

Ich aber ruf' die Apsarâ, die uns vergnügt und Spass ver-
schafft. || 4 ||

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 45.

3. Zaubersprüche gegen Körpergebrechen, Krankheiten
und Wunden.

Ath. VI, 91.

Ein Wassercurspruch.

Dies Hirsekorn hier haben sie mit drei, mit vier Joch sich
erpflügt;

Mit dem entfernen' dein Uebel ich, dass es nach unten von
dir geht. || 1 ||
Nach unten geht des Windes Wehn, nach unten brennt der
Sonne Glut,
Nach unten melkt man eine Kuh, nach unten soll dein
Uebel fliehn. || 2 ||
Die Wasser sind ja Arzenei'n, die Wasser treiben Krank-
heit aus,
Die Wasser heilen All's und Jed's, so sei'n sie deine
Arzenei. || 3 ||

Ath. VI, 24.

Ein anderer Wasserheilspruch.

Vom Himavat her strömen sie und münden in die Sindhu aus,
O möchten doch die Wasser mir ein Mittel gegen Herz-
weh sein. || 1 ||
Was an dem Augenpaar mich schmerzt, den Fersen, Vorder-
füßen schmerzt,
O schwemmt mir's die Wasser weg, der Aerzte ausge-
zeichnete || 2 ||
Ihr Flüsse, die ihr all zur Frau und Königin die Sindhu
habt,
Gebt uns ein Mittel doch für Das, die Gunst verdanken
wir euch gern. || 3 ||

Ath. XIX, 37.

Heilkraft des Bdellion.

Ja, den berührt nicht Auszehrung und den berührt auch
nie ein Fluch,
Den nur einmal der Wohlgeruch des Bdellionbalsams be-
rührt. || 1 ||
Vor diesen machen Seuchen sich wie Antilopen scheu
davon.

Du habest Indusbdellion, du habest Bdellion vom Meer:
Ich nannte beider Namen jetzt und nunmehr hat dir nichts
was an. || 2 ||

Ath. VI, 136.

Haarstärkungsbalsam.

O Zauberkraut von Götterglanz, auf Göttererde wuchsest du,
Nach deiner Wurzel graben wir, auf dass sie unsre Haare
stärk'! || 1 ||

Die alten stärke, neue dann erzeug' und mach sie lang und
stark. || 2 ||

Geht dir ein Haar aus oder wird es mit der Wurzel aus-
gerauft,

Bespritz' ich dich mit einem Guss von diesem Kraut, das
Alles heilt. || 3 ||

Ath. VI, 46.

Gegen Schlaflosigkeit.

Der du unser Leben bist, du bist nicht todt, der Götter un-
sterblicher Lebenskeim, o Schlaf | Varuṇāni [*die Gemahlin Varu-
ṇa's, des Gottes des Nachthimmels*] ist deine Mutter, Yama [*der
Gott des Todes*] ist dein Vater, Ararus[?] ist dein Name. || 1 ||

Wir kennen dich, o Schlaf, als unsre Heimat, du bist der Sohn
der Götterschwestern, der Gehülfe Yama's | Du bist das Ende,
du bist der Tod | Der bist du, o Schlaf, und so kennen wir
dich | Schütze uns, o Schlaf, vor Schlaflosigkeit. || 2 ||

Wie man ein Boot, Vieh oder Fluss

Beliebig dahin, dorthin führt,

Führen wir dich, Schlaflosigkeit,

Jetzt voll und ganz dem Hasser zu. || 3 ||

Ath. VI, 25.

Gegen Halsweh.

Die fünfundfünfzig [Würmer], die sich mir im Nacken
tummeln hin und her,

Sie mögen hingehn allzumal, gleichwie ein Hummelschwarm
versurrt. || 1 ||

Die siebenundsiebzig, die sich mir im Halse tummeln hin
und her,

Sie mögen hingehn allzumal, gleichwie ein Hummelschwarm
versurrt. || 2 ||

Die neunundneunzig, die sich in den Schultern tummeln
hin und her,

Sie mögen hingehn allzumal, gleichwie ein Hummelschwarm
versurrt. || 3 ||

*Vergl. darüber „Die Quelle des Aberglaubens“ in meinem
Buche „Culturwandel und Völkerverkehr“ (Lpz., Friedrich, 1891)
pag. 128.*

Ath. VI, 105.

Gegen Husten.

So rasch als nur des Denkens Kraft mit einem Bild von
dannem eilt,

So rasch, o Husten, flieg' auch du mit Geistesschnelligkeit
davon. || 1 ||

So rasch ein wohlgeschärfter Pfeil sich rasch in weite Ferne
schwingt,

So rasch, o Husten, flieg' auch du mit Geistesschnelligkeit
davon. || 2 ||

So rasch als nur der Sonne Strahl sich fernhin durch die
Lüfte schwingt,

So rasch, o Husten, flieg' auch du dem Lauf der Meeres-
strömung zu. || 3 ||

Ath. VI, 44.

Gegen Asrâva (?) und Vâtikrita (?)

Der Himmel stand, die Erde stand, es stand das ganze
Weltenall,

Die Bäume standen starr im Schlaf, so stehe deine Krank-
heit still. || 1 ||

Von hundert Arzeneien, ja von tausenden, die's geben mag,
Das Beste gegen Âsrâva, das Krankheit wegbeförderndste, || 2 ||

Bist du, Rudrasyamûtra-Kraut, du Nabel der Unsterblichkeit.
Du heisst mit Recht Vishânakâ, der Väter Wurzel du ent-
stammt,

Du Mittel für Vâtikrita. || 3 ||

Ath. I, 23.

Gegen Aussatz.

Zu Nachtzeit schossest du empor, du dunkles, fahles,
finstres Kraut,

Gieb diesem aussatzkranken Mann, dem bleichen, Farbe,
fahle du || 1 ||

Den Aussatz und das bleiche Haar, das fleck'ge Ausseh'n
tilge weg!

Des Leibes eigne Farbe kehr' zurück dir, jag' die Bleich-
sucht aus! || 2 ||

Fahl ist das Bett, worauf du liegst und fahl die Unterlage
auch,

Du selbst bist fahl, o Zauberkraut, so lass die Fleckigkeit
vergehn! || 3 ||

Den Aussatz, der im Knochen liegt, in deinem Leib, in
deiner Haut,

Des giftgezeugten weisses Mal, vertreib' es durch des
Spruches Kraft! || 4 ||

*Vgl. Grill a. a. O., pag. 15, insbes. Weber, Ind. Stud.,
Bd. IV, pag. 416—417.*

Mit dieser Götterspende macht ihr dieses Gift ganz unwirksam || 2 ||

Ob Tochter auch der Teufel sei'st, du bist der Götter Schwester doch,

Dem Himmel und der Erd' entstammt, hast du das Gift ums Gift gebracht. || 3 ||

Ath. IV, 6.

Ein anderer Gegengiftzauber.

Als Brähmaņa kamst du zur Welt, zehnköpfig wie zehnmündig auch,

Der trank zuerst den Somatrank, der macht' unschädlich dieses Gift || 1 ||

Soweit der Himmel und die Erde reichen, soweit die sieben Ströme sich verbreiten,

Soweit weg bann ich auch den Fluch des Giftes durch Beschwörung weg || 2 ||

Garutmân hat, der Vögel Fürst, zuerst, o Giftkraut dich entdeckt.

Du hast ihn nicht betäubt, gezwickt und dientest ihm als Nahrung doch || 3 ||

Wenn ich dich mit fünf Fingern fass' und von dem Bogen rückwärts schiess |

Vermag ich von des Pfeiles Schaft hinwegzubannen alles Gift. || 4 ||

Vom Pfeil bann'ich zurück das Gift und von der Federhülle auch, Von Widerhaken, Spitz' und Hals bann ich den Giftstoff wieder weg || 5 ||

Saft-kraftlos ist des Pfeiles Schaft, saft-kraftlos sei denn auch das Gift,

Saft-kraftlos ist das Holz des Baums, saft-kraftlos sei der Bogen auch. || 6 ||

Wer Pfeile mit dem Gift bestreicht und wer dann solche Pfeile schießt,

Die wandeln sich in Hämlinge, der Hämling wird ein Berg
von Gift || 7 ||

Zum Hämling wird auch, wer dich gräbt, denn Hämling
bist du, Zauberkraut,

Ein Hämling ist sogar der Berg, von wannen dieses Gift
entstammt. || 8 ||

4. Sprüche wider Zwietracht, Eifersucht und Zorn.

Ath. VI, 42.

Wider Zwietracht.

Wie man vom Bogen spannt die Sehn', spann' ich vom
Herzen deinen Groll,

Damit, in Eintracht wir gesellt, wir leben wie ein Freundes-
paar. || 1 ||

Lass leben uns als Freundespaar, ich spann' vom Herzen
dir den Groll,

Wir werfen deinen Groll hinweg und wälzen einen Block
darauf. || 2 ||

Dann tret' ich hin auf deinen Groll mit Ferse und mit
Vorderfuss,

Dass du nicht widerspänstig sprichst und dich nach meinem
Sinn bequemst. || 3 ||

Ath. VII, 45.

Gegen Eifersucht.

Vom Indus her, dem Allerweltsvielliebchenlande hergebracht,
Von weither, mein' ich, stammest du, das Mittel gegen
Eifersucht. || 1 ||

Gleichwie man einen Meiler löscht, der in sich heimlich
glimmt und glüht,

So still' du ihre Eifersucht, wie man mit Wasser Feuer
löscht. || 2 ||

Ath. VI, 18.

Ein anderer Spruch gegen Eifersucht.

Den ersten Sturm der Eifersucht, sodann den zweiten und
so fort,

Den Feuerbrand im Herzen dein, den blasen wir dir gründ-
lich aus. || 1 ||

Gleich wie die Erde todten Sinns, noch todter als ein Todter ist,
Wie eines Todten Herz, so sei das Herz des Neiders todten-
kalt. || 2 ||

Das schwanke Sinnchen, das sich dir hat eingenistet in
dein Herz,

Erlös' ich von der Eifersucht, wie Dampf, wenn man den
Topf abhebt. || 3 ||

Ath. VI, 43.

Gegen Zorn.

Dies Gras hier stillt den Groll, so gut bei andern Leuten
wie bei uns,

Drum, gilts Beschwichtigung des Grolls, so ruft man dem
Zornmittelchen. || 1 ||

Es, das mit vielen Wurzeln tief zum Meeresgrund herab
sich senkt

Und dann sich in die Luft erhebt, es wird Zornmittelchen
genannt. || 2 ||

Wir zieh'n aus deinem Kinn und Mund dir deine Wider-
spänstigkeit,

Damit du uns nicht widersprichst und dich nach unserm
Sinn bequemst. || 3 ||

Vgl. dazu Grill a. a. O., pag. 27.

5. Sprüche zur Abwehr von allerlei Unsegen und Fluch.

Ath. VI, 52.

Wider böse Geister.

Die Sonne geht am Himmel auf, die Riesen brennend vor
sich her,
Der Gott, von Berg zu Berg zu schau'n, bannt, was sich
nicht ans Licht getraut. || 1 ||
Dann lagern sich die Küh' im Stall, die Vögel siedeln sich
zur Rast,
Der Ströme Wogen werden still und was sich nicht ans
Licht getraut. || 2 ||
Er schenk' ein weises Leben uns und Kanva's Kraut von
weitem Ruf,
Das ist nun meine Panacee für was sich nicht ans Licht
getraut. || 3 ||

Ath. VII, 64.

Abwehr eines Unglücksvogels.

Ein schwarzer Vogel flog uns zu, der etwas fallen liess
im Flug,
So mögen mich die Wasser denn von aller Fahr und Noth
befrein || 1 ||
Wenn hier dein Vogel, Nirṛiti, mit seinem Schnabel was
gestreift,
So möge Agni mich, der Herr des Herds, von der Gefahr
befrei'n. || 2 ||

Ath. VI, 37.

Fluch.

Der Gott mit tausend Augen hat den Wagen abgeschirrt
und kommt,

Suchend den Mann, der mir geflucht, gleichwie der Wolf
des Schäfers Haus. || 1 ||

Uns selber schone, Fluchdämon, als wie ein brennend Feu'r
den See,

Den aber, der uns flucht, schlag' todt, als wie den Baum
des Himmels Strahl || 2 ||

Den, der uns flucht' ohn' unsern Fluch, und den, der uns
flucht, weil wir ihm,

Den werfe ich dem Tode hin wie einen Knochenrest dem
Hund. || 3 ||

Vgl. Grill a. a. O., pag. 19.

Ath. VI, 26.

Vertreibung der Pest zu Andern.

Verlass uns, Pest, sei doch so gut und bleib' uns recht ge-
wogen, ja?

Lass mich, o Seuche, heilen Leibs eingehen in die Welt
des Heils! || 1 ||

Die du uns, Seuche, nicht verlässt, wir unsrerseits sind
deiner satt,

Auf einem Kreuzweg hefte dich an eines Andern Ferse,
Pest! || 2 ||

Der Ew'ge, Tausendäugige, schenk' einem Andern seine Huld!
Dem, dem wir hässig, spiel' er mit, den, den wir hassen,
schlage todt! || 3 ||

Ath. VII, 59.

Gegenfluch.

Wer uns verfluchen sollte, selbst wenn wir ihm nicht vor-
her geflucht,

Und auch, wer uns verfluchen sollt', auch wenn wir ihm
vorher geflucht,

Verdorre, wie ein Baum vom Blitz getroffen, von der
Wurzel her.

Ath. VI, 67.

Anwünschung panischen Schreckens in der Schlacht.

Auf allen Bahnen ist das Paar Indra und Pūshan auf der
Fahrt,

O dass sie heut' der Feinde Heer ins Bockshorn jagten
allerwärts! || 1 ||

O Feindesschaaren, nehmt die Flucht, kneift wie kopflose
Schlangen aus!

Mög' Indra die von pan'schem Schreck Verwirrten tödten
Mann für Mann || 2 ||

Näh ihnen zu das Fell, o Stier, jag' ihnen ein Gazellenangst!
Gott Mitra wende sich abweits, uns aber geh' die Sonne
auf! || 3 ||

Ath. VII, 65.

Reinigung von Sünde.

Mit Früchten, rückwärtsliegenden, wuchs'st Apâmârga, du
empor,

Verscheuche alle Flüche, die auf mich geschleudert, weit
hinweg. || 1 ||

Was wir an Fehlern, Missethat und Schlechtigkeit gesündigt,
Mit dir, o Allwärtsschauende, befrei'n wir gründlich uns
davon || 2 ||

Was wir mit Schwarzzahn, Nägelkrank und Hämling
Schlimmes wo vollführt,

Vermittelst deiner wischen wir das alles, Apâmârga, ab. || 3 ||

Vgl. Grill a. a. O., pag. 26.

Ath. VI, 115.

Reinigung von Sündenschmutz.

Die Sünden, die wir wissentlich begiengen und unwissentlich,
Von aller dieser Sündenschuld, erlöst uns, Götter, allzumal! || 1 ||
Wenn ich mich bei Verstand und wenn ich mich im Schlaf
versündigte,

Vergangenheit und Zukunft stühn' mich davon wie von
Folterqual. || 2 ||

Wie man von Foltern uns erlöst, im Schweissbad uns den
Schmutz abspült,

Wie Schmutz man durch die Seihe klärt, also entsündigt
mich all. || 3 ||

6. Der verlorene Schöpfungshymnus vom goldenen Weltei.

Aus der Paraphrase des Çatapatha-Brâhmaṇa in seine ursprüngliche
Strophenform zurückversetzt.

Aus dem Anfang von Manu's Dharmaçâstra hatte sich längst auf das ehemalige Vorhandensein eines Vedahymnus vom Weltei schliessen lassen. Er steht paraphrasirt im Çatapatha-Brâhmaṇa XI, 1, 6, 1 ff. (ed. Weber pag. 831, Commentar 883). Aus der Reconstruction in Strophenform geht hervor, dass der Anfang des Hymnus nur verstümmelt auf uns gekommen ist. Vielleicht finden sich aus andern Vedatexten und Commentaren die fehlenden Strophenglieder wieder zusammen. Die Trübung der Strophenform geschah meist durch Einschlebung pleonastischer Partikeln. An einigen Stellen habe ich mir Ergänzungen erlaubt, wo das überlieferte Textmaterial Lücken zu bieten scheint. Auch einige Umstellungen haben sich als nothwendig erwiesen. Ich bilde mir nicht ein, den ursprünglichen Text der Hymnstrophen überall zurück entdeckt zu haben, doch wird im Grossen und Ganzen an der hier gewonnenen Reconstruction wenig mehr zu ändern übrig bleiben.

1. (*Trishṭubh*).

ápa idám salilím eváságre
kámayunta kathám nú prá jâyemahi
.....
tâ 'crâmyans tás tápo 'tapyanta

2. (*Trishṭubh*).

tásu tîpas tapyámânâsu [*târhi*]
hiraṇmáyaṃ [*túd*]âṇḍám sám babhúva
.....
ájâto ha samvatsarâḥ [*tudânîm*] ||

3. (?).

hiraṇmáyaṃ túl enam ilím âṇḍám
yâvat samvatsarâsya velâsît |
tâvat bibhrâd aplavata
tâtaḥ samvatsarâ 'bharat
pûrushaḥ sâ prajāpatîḥ ||

ápo ha vá idám ágre salilám evása tá akámayanta kathám nú prá jâyemahiti tá aṅrâmyans tás tápo 'tapyanta.

tásu tápas tapyámânâsu hiraṇmáyaṃ âṇḍám sám babhúva. ájâto ha tárhi samvatsarâ ása. tád idám hiraṇmáyaṃ âṇḍám yâvat samvatsarâsya velâ távat páry aplavata. 1. tâtaḥ samvatsarâ pûrushaḥ sám abhavat, sâ prajāpatîḥ. tásmâd u samvatsarâ evá stri vá gaúr vá váḍabâ vá ví jâyate. samvatsarâ hí prajāpatir ájâyata sâ idám hiraṇmáyaṃ âṇḍám vy ârujat. náha tárhi kâ canâ pratishṭhâsa. tád enam idám evá hiraṇmáyaṃ âṇḍám yâvat samvatsarâsya velâsît távad bibhrat páry aplavata. 2. sâ samvatsarâ vyájihirshat. sâ bhûr iti vyáharat, sèyám prithivy abhavat, bhúva íti tád idám antáriksham abhavat, svár íti sâsau dyaúr abhavat. tásmâd u samvatsarâ evá kumâro vyá jihirshati samvatsarâ hí prajāpatir vyáharat.

3. sâ evá ekâksharadvyaksharáṅy evá prathamám vádan prajāpatir avadat. tásmâd ekâksharadvyaksharáṅy evá prathamám vádan kumâro vadati. 4. tâni vá etáni páñcâksharáṅi. tán páñ-

4. (*Ushnih*).

*tásmât saṁvatsará evá
strí vâ gaúr vâ váḍabú vâ ví jáyate
saṁvatsaré prajāpatir ujáyata ||*

5. (*Dvīpadā Trīstubh* vgl. *Rīgv. X, 157*).

*vyàrujat hiraṇmáyaṃ [tádā]āṇḍam
náha tárhi ká caná pratishṭhāsa ||*

6. (*Prastārapāṅkti* vgl. *Rīgv. I, 88, 1. 6*).

*hiraṇmáyaṃ tād enam idím āṇḍám
yávat saṁvatsarásyā vélásit
tárad bíbhrad aplarata
saṁvatsaré vyájihīrshat ||*

7. (*Pāṅkti*).

*sá bhūr iti vyáharat sèyám pṛithivī abhavat |
[sá] bhūva iti [vyáharat] tād antáriksham [abhavat],
[sá] svūr iti dyaúr abhavat.*

8. (*Ushnih*).

*tásmât saṁvatsará evá kumárá vyá jihīrshati |
saṁvatsaré prajāpatir vyáharat.*

cartūn akuruta, tá imé páñcartávaḥ. sá evám imán lokán jātánt saṁvatsaré prajāpatir abhyúḍ atishṭhat. tásmád u saṁvatsará evá kumára út tishṭhāsati. saṁvatsaré hí prajāpatir úd atishṭhat. 5. sá sahásrāyur jajne.

sá yathā nadyái pāram parāpācyed, evaṃ svasyāyushaḥ pāram párácakhyau. 6. só 'reān chrāmyaṇḥ cacāra prajākāmaḥ. sá ātmāny evā prajātim adhatta. sá āsyēnaivā devān asṛijata té devá dívam abhipádyāsṛijyanta tásmái sasṛijánāya dívevása tād revá devānāṃ devatvām yád āsmai sasṛijánāya dívevása. 7. átha yò 'yam ávāñ prānūḥ ténásurān asṛijata, tá imām evá pṛithivīm abhipádyāsṛijyanta. tásmái sasṛijánāya táma ivása. 8. so 'vet. pāpmānaṇ vā asṛikshi yásmai me sasṛijánāya táma ivábhūd

9. (Trishṭubh).

sá evai 'kâksharadvyaksharáṇi
evá 'vadut prajāpatir prathamám,
tásmâd ekâksharadvyaksharáṇi
evá kumâró vaduti prathamám ||

10. (Anusṭubh).

tán páñcartún akuruta tá imé páñca ṛitávaḥ
sat 'vam imán lokán jâtánt saṃvatsaré abhyúd
atishṭhat ||

11. (Mahâbrihatiyavamadhyâ vgl. Rîgv. I, 105, 8).

tásmât saṃvatsará evá kumârá út tishṭhâsati
saṃvatsaré prajāpatir úd atishṭhat
sá sahâsra-âyur jajne.

12. (Trishṭubh).

sá yáthâ nadyaí pârám parâpâçyet
svâsya âyushaḥ pârám parâcakshyau |
só 'rcañ chrâmyañ cacâra prajākâmah
sá âtmâni prujâtîm evá 'dhatta ||

13. (Jagatî).

sá âsyèna evá deván asṛijata
té devá dîvam abhîpâdyâsṛijyanta.

íti táns táta evá pâpmánâ vidhyatte táta eva parâbhavans tásmâd
âhúr naitád asti yád daivâsuram yád idám anvâkhyâne tvad-
udyátas itihâsé tvád táto ha evá tán prajāpatiḥ pâpmanâvidhyat
te táta evá parâbhavann íti. 9. tásmâd etád řishinâbhyânûktam:
ná tvám yuyutse katamáccanârhaná té 'mítro maghavan kâçca-
násti té yáni yuddhâny âhur nádyâ çâtrum ná nú purá yuyutsa
íti. 10. sá yád ásmâi devánt sasṛijánâya dívevása tád áhar
akurutátha yád ásmâ ásurânt sasṛijánâya táma ivâsa tám rátrim
akuruta té 'horâtré. 11. ||

14. (*Anuṣṭubh*).

útha yò 'yám ávān prāṇāḥ tenásurān asṛijata,
tí imām eca pṛithivīm abhipādya asṛijyanta ||

15. (*Trishṭubh*).

sí yád ásmāi devánt sasṛijánāya
dīvevāsa tād áhar akurutátha |
yád ásmā ásurānt sasṛijánāya
tāma ivásákuruta tāṃ rátrim ||

Uebersetzung.

1.

Die Wasser waren dieses Meer im Anfang,
Sie wünschten: wie vermöchten wir zu zeugen?

.....
Sie glühten sich in ernster Selbstvertiefung.

2.

Als diese sich in Selbstvertiefung glühten,
Da ist daraus ein goldnes Ei entstanden,

.....
Denn damals war das Jahr noch ungeboren.

3.

Dies selbe goldne Ei [des Uranfanges],
Solange als eines Jahres Zeitraum währet,
Solange schwamm's umher, daraus
Entstand in eines Jahres Frist
Ein Mensch, der war Prajâpati.

4.

Nach einem Jahre erst gebärt
Das Weib, die Kuh auch, oder auch die Stute drum.

5.

Er brach entzwei das goldne Ei [des Anfangs],
Da war denn fürder nicht ein Hemmniss irgend.

6.

Dies selbe goldne Ei [des Uranfanges]
Solang als eines Jahres Zeitraum währet,
Solang schwamm's tragend ihn, da stieg
Der Wunsch zu sprechen in ihm auf.

7.

„Das ist das Bhu“ so sprach er aus, da wurde diese Erde draus,
„Das da ist Bhuva“ sprach er aus, da wurde dieser Luft-
raum draus,
„Das Svar“, da ward der Himmel draus.

8.

Drum wandelt erst in einem Jahr das Kind die Lust zu
sprechen an,
Nach einem Jahr erst sprach einst auch Prajâpati.

9.

Nur ein- oder zweisylb'ge Wörter sprach einst
Prajâpati, als er zu sprechen anfang.
Nur ein- oder zweisylb'ge Wörter spricht drum
Ein Kind, wenn es zuerst zu sprechen anfängt.

10.

Die Jahreszeiten schuf er fünf, dies unsre Jahreszeiten fünf,
So liess er diese Welten hier in eines Jahres Frist entstehn.

11.

Desshalb tritt erst nach einem Jahr ein Kind ans Licht der
Welt hervor,
Prajâpati trat erst nach einem Jahr ans Licht,
Er war schon tausend Alter alt.

12.

Als über des Weltstroms Ufer hinaus er blickte,
Blickt' über des eignen Lebens Ufer hinaus er,
Er mühte sich zu dichten, schöpfungslustig,
In seinem eignen Selbst schuf er das Schaffen.

13.

Aus seinem Mund liess er hervor die Götter gehn,
Entstanden nahmen sie den Himmel in Besitz.

14.

Dann liess er aus dem Hinterhauch, aus ihm hervor die
Teufel gehn,
Entstanden, nahmen von der Erde sie Besitz.

15.

Weil einst, da er die Götter schuf, es licht war,
Hat er damals den Tag daraus erschaffen,
Weil es, da er die Teufel schuf, war finster,
Hat er damals die Nacht daraus erschaffen.

Berichtigung. Seite 166, Zeile 13 lies statt Darius: Hystaspes.

Nachschrift.

Während des Druckes dieses Bandes ist der Verfasser nach Petersburg übergesiedelt. Seine Absicht, die ihm nun wieder reichlich zu Gebote stehenden Quellen zunächst dazu zu benutzen, Berichtigungen und Nachträge zu sämmtlichen drei Bänden zu geben, sowie den Herren Recensenten zu antworten, ist durch den inzwischen ausgebrochenen und bis zur Stunde noch nicht beendigten Setzer- und Druckerstreik, der das Erscheinen des Buches ohnediess stark verzögert hat, vorläufig vereitelt worden. Bd. IV.: Homerische Räthsel bildet die Vorbereitung zu meinem Homerwerke und kann diese Nachträge nicht bringen, was erst im nächsten Jahr im Anhang zu Bd. V.: Vom Altai bis zum Atlas möglich sein wird. Correspondenzen werden mich jederzeit durch Vermittelung der Buchhandlung Schmitzdorff, Newski Prospekt 4 erreichen.

St. Petersburg 1. (13.) Jan. 1892.

Dr. Hermann Brunnhofer.

Namen- und Sachregister.

- Ἄβιοι* des Homer = *Arya*, Arier 59—61.
- Abwehr des Vorwurfs der moralischen Corruption von den Dichtern des Rigveda, Einleitung XV—XIX.
- Agni* in den Wassern = Thermen (des Albus) 102.
- Ἀγύραυς*, *Ἀγύραυς*, Fluss des Pandshab = zend. *Ahurāni*, Tochter des Ahura, Göttin der Gewässer 42.
- Ahurāni*, Tochter Ahura's, Göttin der Wasser 2.
- Airammediya*, urspr. = zend. *airyama demāna* „Wohnung des Gebets“, mythischer See mit Anklang an den Aralsee 52.
- ἀκαλαρρεΐτης* „umströmend“, vgl. russ. около, rund um etwas herum 11.
- Ἀρεσίνης*, *Asikni*, Fluss des Pandshab, der *Tschināb*, zu *Σαρεσίναι*, Völkernamen Armeniens 41—42.
- ἀμιτροχίτων*, lykisch = skt. **amitra-khādāna* = *amitra-khāda* = *amitrāghāta*, *Ἀμιτροχίτης* 9—11.
- Amr̥tāsah turā'sah* = *Amesha spenta* 168—169.
- ἀνδραποδ* in *ἀνδραπόδεσσιν*, *ἀνδράποδον* „der Feuerbewahrer“, der Sklave 7—8.
- ἄνθος*, die Flamme, von W. *ath*, brennen, in *athra*, Feuer 6—7.
- ἄρθραξ*, Kohle, zu **athra*, Feuer 6.
- ἄνθρωπος* = **athrapa*, „der Feuerbewahrer“, d. i. der Mensch 4—8.
- Ἄννιβα*, *Ἄννιβοι*, Gebirg u. Volk im Altai(?), vielleicht von Ptolemaeus nur verlesen aus *Κωμηδαννίβα* = skt. *gomeda-sannibha*, (N. eines Edelsteins) 64—65.
- Anyataḥplakshā*, der Schimnteich der Apsaras Urvaçi, volksetymologisch umgedeutet aus ehemaligem, nicht mehr verstandenem **anatyaplakshā* „der Ententeich“ 111—112.
- Anrufung des Namens einer Person zum Zwecke der Behexung und Bannung derselben 208—209.
- Aparājītā*, mythische Stadt, vielleicht Anklang an *Raji*, Rhagae 57—58.
- Aranyāni*, Genie der Wildniss, Waldfee 1.
- Ararat*, ursprünglich Landschaftsname, armenisch *Ayrarat* = arisch **Aryaratha* „Arierlust“, *Ἀριαράθης*, *Ἀριαράθος*, Königsname in Kappadokien 67—70.
- Ἄρας*, Fluss in Kabulistan, = **Arasā*, *Rasā* 40—41.
- aratvé ākshe* „silberne Achsen“ 157—158.
- ἄριστος* „der arischeste“ 14.
- Asamāti*, Sarmatenkönig am untern Oxus 130.

- Ashaçtembana*, Berg im Avesta = ved. **ṛitastambhana* = „Himmelspfeiler“ 33–35.
- ἀσπιδιώτης* = schildglänzend von *ἀσπίς* und skt. *W. dyut*, glänzen in *jyôtis* für **dyôtis* 12–14.
- Ἀσπιωνο*, Landschaft in Chorasān = zend. *açpi-vana* „Stutenlust“ 61–63.
- Ἀχνόδανας*, Fluss in Karamanien = skt. **ahim-dana* „Schlangentödter“, *ahihan* = Indra 38–39.
- Βαγόραζος* = *Bhagaratha* „Götterwagen“ oder „Götterlust“ 132.
- Βαγράδας*, persischer Fluss = **Bhagaratha* = *Bhagiratha* 132.
- Balbúthá*, König, etymologisch vielleicht verwandt mit *Bribu*, dem König der Paṇi 161.
- Berechnung des relativen Zeitpunkts des Aufenthalts der Sanskrit-Arier im Pandschab, auf Iran, in Armenien, Einleitung IX–XI.
- Bhájératha* = *Bhagíratha* = Oxus 131.
- Bhagíratha* = „Götterlust“? 70.
- Bhâgírathî*, Tochter des Königs *Bhagíratha* = Gañgâ = Oxus 131.
- Bhavânî*, Bhava's Gemahlin 1.
- Blumenzauber des Atharvaveda 198–199.
- Βογδομανίς*, Landschaft in Bithynien = zend. **baga-demána* „Götterwohnung, Gottesländchen“ 20.
- Βοδύνας*, zu lesen *Βοδένας*, mythischer König Indiens = skt. *bhūdeva* „Herr der Erde“ 195–196.
- Brahmânî*, Brahmâ's Gemahlin 1.
- Cá'ratha gāṇa*, Völkerschaft *Ζαράται*, *Ζαρέται* am skythischen Imaus 155.
- Culturwerth des Opfers im Bewusst-
- sein der Brahmanen des Rigveda 196–198.
- Δακλιβύζος*, Ortsname in Bithynien = **Dakshibuksha* „den (Aditya) Daksha verehrend“ 20.
- Δαριγμεδούμ*, der Major domus bei den Sassaniden = **daregho-maidhyomâo* 17.
- Daurgaha*-Pferde = Pferde aus *Durgaha* (= *Kvirīṣṭa-Káçiva*) = nysäische Pferde 114.
- Demâvend* = **Damāvant* = skt. **Yamavant* „Yimahaft“ 30.
- Διαζοπηνή*, Landschaft in Paphlagonien, etwa von **Divas-Kubhâ* 19.
- Δλομος*, mythischer Hirt in Sicilien, zu **Djama* = *Yama* = zend. *Yima* 29.
- Διώνη* = **Divânî*, Gemahlin des *Dyaus* 3.
- Durgaha* „schwer zugänglich“, vielleicht das avestische *Kvirīṣṭa duzhita*, d. h. das *Káçiva* der Alten in Medien 112–114.
- Eaclis*, Erfinder der Metallschmelzerei in Panchaia = skt. *ayahçri* „der Ruhm des Erzes“ 93.
- ebur*, Vriddhi-form. **aibhas* aus einer Sanskritform *ibhas* = *ibha*, Elefant, durch iranische Vermittlung als **ebas* nach dem Westen gebracht 140.
- edera*, stets geschrieben *hedera*, Epheu, zu **adar*, **adra*, *athra*, Feuer 6.
- Ἐνταγιασταί*, baktrisch = **antavyaçtâ* „Auffresser“, leichenverzehrender Hund 16.
- Ἐπιγαυίης* (*Ἄρτολος*) = *Kavi Aipi-vāṇhu*, Wasserheiliger 21–22.
- Ethik des Rigveda, Einleitung XIX–XXII.
- Formeln des Hasses im Rigveda 179–183.

- Gaṅgā*, ehemaliger Name des Oxus bei den Sanskrit-Ariern 131; = Gihon 45. 96—97.
- Heißhunger nach den Schätzen Indiens das wahrscheinliche Motiv der Eroberung Indiens durch die Sanskrit-Arier des Rigveda 140—141.
- Ἡράκλεια*, Stadtname in Iran = zend. *Airyaka ālaya* „Arierheim“ 48—49.
- Historisch-geographische Orientirung werthvoller als Flexionsstatistik, Einleitung XII.
- Ἰζάνη* *Ἰζα*'s Gemahlin 1.
- Idkunn*, ob = *athicyānā* = Ἰθηνᾶ, 3.
- Indrāṇi* Indras Gemahlin 1.
- Juno* = **Divānā*, Gemahlin des *Dyaus* 3.
- Yamunā*, in der Urzeit = Hamunseestrom 97.
- Kabandha*, ursprüngl. *Kavandha* = einstigem Partic. Praes. **kavanta*, von W. *ku*, brennen, stimmt zum griechischen Trockenheitsdämon *Κάκωνθος* 105—107.
- kadkhodāi* bei Firdusi = Major domus, = skr. **khadga-dhā* „Schwertträger“ 18.
- Καδοῦσιοι*, zu dem Volksnamen *Karūsha*, zu skr. *kalusha* und *kadru*, braun 26—27.
- Kadrū*, braune Stute 177.
- kafu*, altaegyptisch = hebräisch *qōf* = skr. *kafū* = griechisch *κῆπος*, der Affe, Einleitung IX.
- Kameelzucht in Sarachs 154—155.
- Kānītā*, Beiname des Partherfürsten Prithuṣravas, Sohn des *Kanīta*, = zend *kanīta* = skr. *khanitṛi* „der Kanalgräber“ 145.
- Καπνοβάται*, moesisch-thrakisch = zend. **qapno* = *qafno* = skt. *svapna* u. *βᾶτης* „Schlafwandler“ 14—15.
- Κάρπαθος*, das karpathische Meer = arisch **kara-patha*, „der Pfad der Fische“ 49.
- Καττίγαρα*, wahrscheinlich verschrieben oder verlesen für *Καττίταρα*, Zinninsel 47—48.
- Kimīdin*, barbarisches Volk oder Dämonengeschlecht, ob = *Kumīdin* = *Κομῆδαι*, Volk im Nordosten Irans 65.
- Κομῆδαι*, *Comedi*, Völkerschaft des Pamir, von skt. *gomeda*, eine Art Edelstein 63—64.
- Κονδόσβη*, Berg in Ostiran = Berg *Konderasp* in Taberistān 26.
- Κύδρος*, Fluss in Cilicien, von der Sktwurzel *cuḍ*, eilen 36.
- Kudurus*, Stadt in Medien, zu ved. *kuṇḍṛiṇāṇi*, schwarzgelb, braun 25.
- Κραδεύας*, mythischer König Indiens. hypokoristische Kurzform von [*Ῥα*] *kra-deta* = Indra. 196.
- Κτίσται*, moesisch-thrakisch — zend. **qadhitiṣṭa*, Hagestolzen 15.
- Ἀητώ*, nach L. v. Schröder = **Rātā* = skt. *rātri*, 3.
- Ἀωρίβαρε*, Name der siebenten Mündung des Indus, = skt. **laraṇāvāri* „salziges Wasser habend, 44.
- Manaspāpa* des Atharvaveda = Akōmanō des Avesta 169—172.
- Μανδάγαρσις*, Stadt im nördlichen Küstenstrich Mediens, = skt. **Man-dagarshi* = **Mandaga-ṛishi* 173.
- Māhina*, Völkerschaft des Rigveda, zu Isidor's von Charax *Μαζινιωνων*, *Mazinan* der arab. Geographen 133.
- Μαράγιοι*, persischer Stamm bei Herodot, die Bewohner von Merw 65—66.

Mázpaor, Berg in der Troas, zum Berge *Mark* des Bundehesh, und dem *Marka* des Yajurveda, Oberpriester der Asura 31.

Máσπιοι, persischer Stamm bei Herodot, die *Λοιμάσπιοι* oder *Λοιμάσπαι*, Bewohner von Sedscheistan 66—67.

Mathrá-Rosse = *Madrá* = medische Rosse 156—157.

Mṛidāni, *Mṛida*'s, d. i. *Çiva*'s, Gemahlin 1.

Mudgalāni, Gemahlin des *Ṛishi* *Mudgala* 1.

Mythologie der Sanskrit-Arier nicht indischen, sondern vorder- und mittelasiatischen Ursprungs, Einleitung XXIV—XXV.

Mythologische Bezeichnung und Verwerthung des Augensterns 201—203.

Nāonghaithya, zarathustrische Diabolisierung des indischen Heilgötterpaares der *Nāsatyau* *Açvinau*, 99.

Nāsatyau, Name der *Açvinau* als „Heilgötter“ von einer *W. nas*, goth. *nas-jan*, heilen, retten 99.

Nysäische Pferde = *Tuurvaçá*-Rosse des *Çatapatha*-Brāhmaṇa 153—154.

Oivónη = **Venāná* = skt. **Venāni*, Gemahlin *Vena*'s, dh. *Soma*'s 3.

Oxushandel im Alterthum, 139—140.

Πανχαία, *Panchaia*, halbmythische Insel im südöstlichen Weltmeer, = *Bangāla*, Bengalen, vielleicht schon ursprünglich verlesen für *Παγγαλα*? 70—93.

Puoirgeni, die Plejaden 2.

Pigranes in Ammianus Marcellinus falsch für *Tigranes* 48.

Πηρωλισσηνή, Landschaft in Paphlagonien, etwa = [*A*]thwya-Yima-

urviç, „Bahn des Athwya Yima“ 20.

plaksha, m. *Ficus infectoria*, etymologisch zusammenhängend mit *palāça*, dem *Parnabaum* 112.

plaksha in *plakshā*, Teich (*anyatah-plakshā*), etymologisch zusammenhängend mit griech. *πέλαγος* 112.

Preni, Beiname des *Rishi* und *Turvaça*-Rosskamms *Vaça Açvya* = zend. *Freni*, 152.

Ṛithuçravas Kānita, der Partherfürst mit dem Ehrennamen „Kanalgräber“, vielleicht *Suçravas*, der Vereiniger der arischen Lande u. Eroberer *Khwārizms* 147—149.

Purudamāsaḥ, Beiname der *Açvinau*, ob = *Çatavaeça*? 138—139.

Purukutsāni, Gemahlin des *Ṛishi* *Purukutsa* 1.

Pūti-Sṛiṅjaya, wohl die *Sṛiṅjaya* am *Pūti*, d. h. am *Pūtiicasee*, dem *Ponticum mare* des *Curtius* in *Arachosien*, d. h. dem *Hámunsee* 117.

Quniratha, zend. **gainiratha* „Heimstätte des Glanzes“ 69—70.

rājeshitam (*ājman*) = „von Antilopen (Alken) gezogener Wagen“ 158—159.

ṛitām, das physische und moralische Weltgesetz, Einl.

Rudrāni, *Rudra*'s Gemahlin 1.

Çarvāni, *Çarva*'s, d. i. *Çiva*'s, Gemahlin, 1.

Çatavaeça, vielleicht ehemaliger Name von *Khwārizm* 138.

Çitodā = *Sidā* = *Sitū* = *Σιδη* mythischer Strom, die *Rasā* 56.

Çvitna, Völkerschaft in *Arachosien*, in *Ἰνδοξή Λευκή* 155.

Suhadeva (*Suplan*) = *Çakadeva*, König der *Çaka* 119—120.

Sälajya, mythische Stadt, vielleicht anklingend an *Zarendsch* 58.
Sárasvatī, *dhariṇam áyasi páh*, Festung am Ausfluss der Haraqaiti in den Hamunsee 36—38.
Sarasvati = Haraqaiti, Hilmend 97.
Σάριφα ὄρη, Gebirge in Chorasan, = **Sariva* = altpers. *Hariva* = zend. *Haraeva*, das Gebirge [an der] Sarayn 31—33.
 Scheu der Iranier vor dem Kampf in der Nacht 134—137.
 Schöpfungshymnus vom goldenen Weltei, aus der Prosaparaphrase des Çatapatha-Bráhmāna wieder hergestellt und übersetzt 234—240.
Σπαρτέμβας oder *Σπατέμβας*, mythischer König Indiens, = ved. **svar-stambha* oder **svah-stambha* „Stütze des Himmels“, 195.
 Der Staat ein Schiff, als poetisches Bild des Rigveda, d. die ganze Weltliteratur hind. nachgewiesen 190—191.
 Ströme, vom Alterthum als natürliche Bollwerke betrachtet 38.
συνθλα καρφόφοροι = Sunda-Inseln 45—47.
Suplan (*Sahadeva*), halbbarbarisch entstellt aus *Suparna* 120.
Συρόμηδοι, *Syromedi* am südlichen Albus unter dem Mons Jasonius = *Syrmatae*, Sarmaten 133.
σχετίλιος = skt. *kshatrya*, zend. *khshathrya* 8—9.
Táruksha, König, wohl „der Türke“, wie das Sonnenross *Tárkshya* „das Türkenross“ 162—163.
Thoas, Erfinder der Metallschmelzerei in Panchaia, = skt. **dhavas*, *dhamas*, Schmelzer 93.
Τιβεροβοός, mythischer Fluss Indiens, = ved. *Antiráva* = **Anēvarava* „mächtig, brüllend“ 45—47.

Tistryēni, Gemahlin Tistrya's 2.
Τοραιοῦσαν, Landschaft in Chorasan, = **turi-rana*, „Stutenlust“ 61—63.
Τούταπος, Fluss des Pendschab, = ved. *dúdabha* = *Varuṇa* 43—44.
Τριτωνίς = **Tritáni*, wofür nur zend. mascul. *Thraetaona*, ved. *Traitanú* 3.
 Turvaça-Rosse „*Taurvaça*“ = nysäische Rosse 153—154.
Vacaēni, Fluss im Gebiete des Hamun-sees, formell = *Οἰαζαίνη*, iranische Landschaft bei Procopius 40.
Varunāni, *Varuṇas* Gemahlin 1.
Vaça Açvya, „Der Rosskamm Turvaça“, hypokoristischer Kurzname 149—151.
Vasor dhârû = *Vasu* = *Vunhu* = *Veh* = *Ocus* 44—45.
 Verwerthung kosmogonischer Rigvedahymnen zu Zauberzwecken des Atharvaveda 208.
Vitarâra, Beiname d. *Mathrâ*-Rosse, = „geflochtene Schweife habend“ 157.
Vourukasha des Avesta = *Urûh-kaksha* des Rigveda, das Kaspische Meer, 94—97.
vyanura, zend. = **vyāhira*, von *W. vyas*, zerreißen 17.
vyāmbura, zend. zerfleischen = vorhergehendem *vyanura*, 17.
 Wettstreit von Adler und Ross um den Vorrang der Sehkraft, Legende des „Çatapatha-Bráhmāna“ und des Avesta 173—178.
 Wiederholung des Refrains i. Anfangsvers der folgend. Strophe 183—190.
 Zaubersystem des Atharvaveda 206—209.
 Zendelemente i. d. Deklinationsformen der Dānastuti des *Vaça Açvya* 143.
Ζειποίτης, *Ζιζοίτης*, *Στιβοίτης*, Fluss in Hyrkanien = skt. *çyavanti* 35—36.

Im gleichen Verlage erschien:

Bang, Prof. Dr. Willy: Uralaltische Forschungen. gr. 8^o. (44 S.) Brosch. Mk. 2.—.

Der auf sprachwissenschaftlichem Gebiete wohlbekannte Gelehrte entwickelt in dieser hochbedeutenden Schrift die Grundzüge eines neuen Systems der Sprachvergleichung, das ganz überraschende Resultate ergibt und das Interesse jedes Sprachforschers in hohem Grade erregen wird.

Bruchmann, Dr. Kurt: Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. gr. 8^o. (328 S.) Brosch. Mk. 9.—.

In dem vorliegenden Bande hat der Verfasser die Resultate sorgfältiger und fleissiger sprachlicher Untersuchungen niedergelegt. Aus der Bibel, dem lateinischen und deutschen Kirchengesang, der altindischen wie der griechischen Poesie und aus den modernen Litteraturen hat er eine grosse Reihe von Belegstellen gesammelt und auf der Grundlage derselben zu zeigen versucht, welche Seelenkräfte bei der Ausbildung gewisser sprachlicher Erscheinungen wirksam sind und auf welche Weise der Ursprung einzelner Sprachvorgänge zu erklären ist. Besonders ausführlich wird über den Bedeutungswandel gehandelt, d. h. über die häufig auftretende Form der Sprache, bei welcher Worte und Redensarten von der Zeit ihres Ursprungs an, soweit er uns erreichbar ist, weiter gebraucht werden, ohne den ursprünglichen Sinn zu behalten, oder so dass sie nur ein Mittel geworden sind, ein Gefühl mit ihnen zum Ausdruck zu bringen.

Brugsch, Prof. Dr. Heinrich: Die Aegyptologie. Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Schrift, Sprache und Altertumskunde. gr. 8^o. (525 S.) Brosch. Mk. 24.—, geb. Mk. 25.—.

Die ägyptologischen Studien haben seit ihrem 60jährigen Bestehen einen gewissen Abschluss erreicht und eine neue Epoche ist in der Gegenwart eingetreten. Eine kritisch behandelte, unparteiische Uebersicht der bisherigen Leistungen ist bis zur Stunde niemals geliefert und ist wohl niemand befähigter, dieses Gebiet zu bearbeiten, als eben der Verfasser, welcher in vorliegendem Werke die kritische Sichtung der Masse, das Ausscheiden des Unbrauchbaren und Unbedeutenden von dem thatsächlich Wertvollen sich als Ziel gesetzt hat. Die Aufgabe, die sich Brugsch gestellt: eine übersichtliche Darstellung des Standes der heutigen ägyptologischen Forschung zu geben, darf als glänzend gelöst betrachtet werden.

Hirzel, Dr. Arnold: Gleichnisse und Metaphern im Rigveda. In kulturhistorischer Hinsicht zusammengestellt und verglichen mit den Bildern bei Homer, Hesiod, Aeschylos, Sophokles und Euripides. gr. 8^o. (107 S.) Brosch. M. 3.—.

Bei dem grossen Bilderreichtum der vedischen Sprache wird durch eine solche systematische Sammlung der Vergleiche und Bilder des Rigveda, wie sie diese Schrift enthält, ein interessanter Einblick in die Gedankenkreise des Rigveda gegeben, und im Einzelnen über manche dunkle Stelle mehr Klarheit verbreitet.

Pott, Prof. Dr. Aug. Friedr.: Allgemeine Sprachwissenschaft. gr. 8^o. (106 S.) Brosch. Mk. 3.—.

Der kürzlich verstorbene Verfasser — einer der bedeutendsten Sprachforscher aller Zeiten — giebt in der ersten Hälfte dieses Schriftchens eine Uebersicht über die Leistungen und Aufgaben der neueren Sprachwissenschaft und bespricht in der zweiten Carl Abel's linguistische Arbeiten.

Spiegel, Prof. Dr. F. von: Die arische Periode und ihre Zustände. gr. 8^o. (330 S.) Brosch. Mk. 12.—.

Es ist ein Genuss, das Spiegel'sche Buch zu lesen, auch für den, der nicht mitten im Getriebe der Sprachforschung steht, sondern das Werk mehr mit dem Blicke des Historikers studiert; denn Spiegel weiss auch an und für sich vielleicht trockeneres Stoffe interessant zu machen. Es ist ein Werk aus einem Gusse, das, indem es die bisherigen Forschungen unter einheitlichem Gesichtspunkte zusammenfasst, auf längere Zeit hinaus eine Grundlage bilden wird, auf der die Forscher werden weiter bauen können.

Druck von August Pries in Leipzig.

565198

LSensk
V414
.Ybr

Brunnhofer, Hermann
Vom Aral bis zur Gengä.

**University of Toronto
Library**

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

